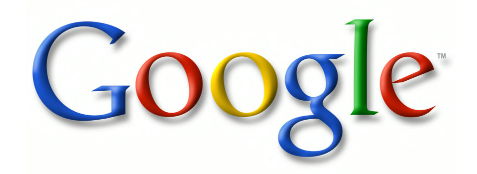





Meyer




SE
Meyer

Arbeiten aus dem juristisch-staatswissenschaftlichen Seminar der Königlichen Universität Marburg. Herausgegeben von Dr. Walter Schücking, o. Professor der Rechte an der Universität Marburg.

Heft 7

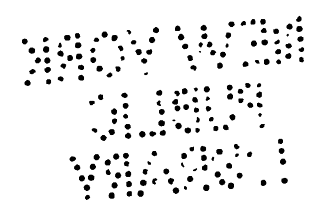
Die staats- und völkerrechtlichen Ideen von Peter Dubois

von

Dr. iur. Emil Heinrich Meyer
Referendar



MARBURG a. L. 1908
VERLAG VON ADOLF EBEL
(früher O. Ehrhardt's Universitäts-Buchhandlung)



Inhaltsübersicht.

Vorwort.

Auf die hervorragende Bedeutung von Peter Dubois für das Gebiet des Völkerrechts hat als erster Herr Professor Schücking[1]) hingewiesen, auf den auch die Anregung zu vorliegender Studie zurückgeht.

Bei den Historikern dagegen hat Dubois längst die gebührende Beachtung gefunden. Insbesondere verdanke ich Herrn Professor Wenk, als hervorragendem Kenner der Schriften des Peter Dubois und seiner Zeit[2]), für diese Abhandlung wertvolles Material.

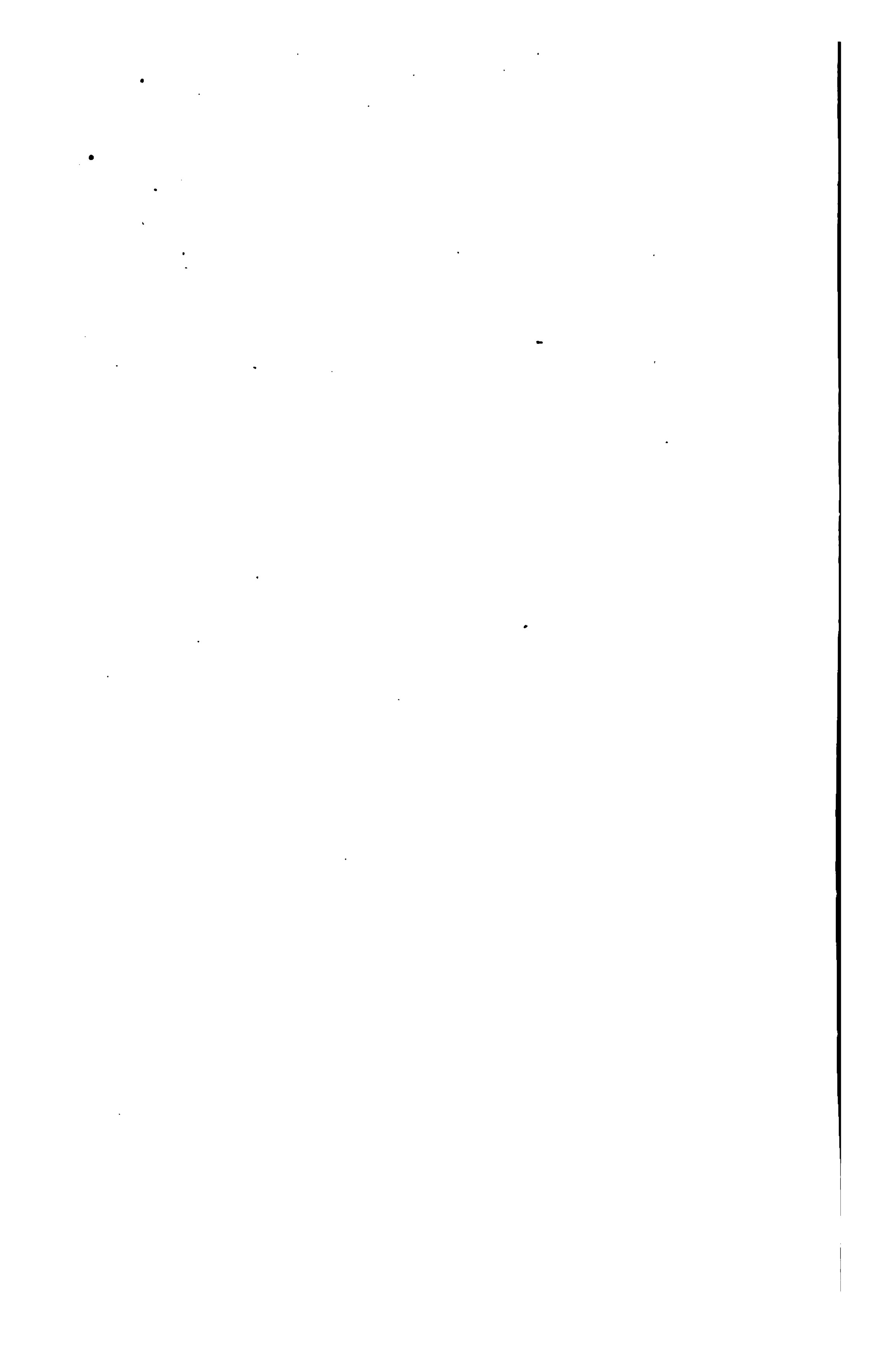
In der folgenden Abhandlung, die sich mit Dubois' staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Ideen beschäftigen soll, ist unter dem Begriffe Staatsrecht bloß das Staatsrecht im engeren Sinne verstanden, so daß die Disziplinen, die man, wie z. B. das Prozeßrecht, wohl zu dem Staatsrecht im weiteren Sinne rechnet, aus der Erörterung ausscheiden.

Denn schon die Verbindung der Ideen Dubois' über das Staatsrecht im engeren Sinne mit denen über das Völkerrecht gibt ein anschauliches Bild von der Bedeutung des Mannes und der Stellung, die er in der damaligen interessanten Zeit einnimmt.

---

[1]) *W. Schücking,* Die Organisation der Welt. Aus den staatsrechtlichen Abhandlungen, Festgabe für Paul Laband zum 50. Jahrestage der Doktorpromotion. I. Bd. Tübingen 1908.

[2]) *C. Wenk.* Vor allem: Clemens V. und Heinrich VII. Halle 1882; Kirche und Staat am Ausgang des Mittelalters, Zeitschrift für allgemeine Geschichte I. 1884. S. 592—606; Göttinger Gelehrte Anzeigen. 1893, 1899; Historische Zeitschrift 71, S. 151—155; Philipp der Schöne von Frankreich, seine Persönlichkeit nach dem Urteil der Zeitgenossen. Marburg 1905.



Literatur.

Baumann. Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino, Leipzig 1873.

v. Bezold. Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters. Hist. Zeitschrift 36 (1876), Seite 313—367.

Berchtold. Die Bulle Unam Sanctam, ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche. 1887.

Bluntschli. Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik II. 1867.

Borgeaud. Prémiers programmes de la démocratie moderne. Anales de l'éçole libre des sciences politiques V. 1890.

Boutaric. La France sous Philippe le Bel. Paris 1861.

Boutaric. Mémoire sur la vie, les oeuvres et les doctrines de Pierre Dubois. Contes rendues de l'açad. des inscript. et des belles lettres t. 8. 1864.

Boutaric. Notices et extraits des manuscrits de la bibliotheque nationale 20, 2, p. 83ff. Paris 1862.

Bryce. . The holy roman empire.

Callery. Les prémiers Etats généraux. Revue des question historiques t. 29, p. 62—119, 1881.

Dahlmann. Politik. Leipzig 1847.

Delaville de Roulx. La France en orient au XIV. siècle. Paris 1886.

Denifle. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte V.

Döllinger. Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der 6 letzten Jahrhunderte. Regensburg, Wien 1862—1882.

Döllinger. Das Papsttum. Neubearbeitung von Janus, der Papst und das Konzil von J. Friedrich. München 1892.

Döllinger. Papstfabeln.

Dorner. Augustinus. 1873.

Drumann. Bonifaz VIII.

Dupuy. Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII. et Philippe le Bel, roy de France. Paris 1655. (Benützt Exemplar der Berl. Kgl. Bibliothek.)

Eichhorn, K. F. Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und evangelischen Religionspartei in Deutschland I, 1831, II, 1833.

v. Eicken. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1887.

Engelberti Abbae opuscula philos. ed. Huffnagl. Ratisbonae 1725.

Finke. Aus den Tagen Bonifaz VIII. Münster 1902.

Finke. Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung von K. Lambrecht. Röm. Quartalschrift suppl. IV. Rom 1896.

Floto. Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter. 2 B. Stuttgart 1855.

Förster. Die Staatslehre im Mittelalter. Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur 1856, S. 832, 922ff.

Förster. Der Staatsgedanke des Mittelalters. Greifswald 1861.

Fournier. Les officialités au moyenâge. Paris 1880.

Fournier. Bulletin critique t. 14. 1893.

Frank. Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyenâge-renaissance. Paris 1864.

Frantz. Lehrbuch des Kirchenrechts 1878.

Friedberg. De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerunt. Lipsiae 1861.

Friedberg. Die mittelalterliche Lehre über das Verhältnis von Staat und Kirche. Zeitschrift für Kirchenrecht 8. 1869.

Friedberg. Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche. Dekanatsschrift. Leipzig 1874.

Friedberg. Die Grenzen zwischen Staat und Kirche. Tübingen 1872.

Friedberg. Lehrbuch des Kirchenrechts. 4. Aufl. 1895.

Funk. Tübinger Quartalsschrift 1890, S. 640ff.

Geffken. Staat und Kirche in ihrem Verhältnis geschichtlich entwickelt. Berlin 1875.

Gennrich. Die Staats- und Kirchenlehre Johanns von Salisbury. Gotha 1894.

Gierke. Johann Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorieen. Breslau 1880.

Gierke. Das deutsche Genossenschaftsrecht III. Berlin 1881.

Gierke. Deutsches Privatrecht I. Leipzig 1895.

v. Giesebrecht. Geschichte der deutschen Kaiserzeit. Band III. V. Aufl. Leipzig 1890.

v. Giesebrecht. S. B. der Münchener Akademie 1868, II, S. 297.

Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte I und II. 2. Aufl. Bonn 1846—1848.

Glasson. Histoire du droit et des institutions de la France V. 1893.

Goldast. Monarchia S. Romani Imperii sive tractatus de jurisdictione. Francfordiae 1640.

Goldast. Politica imperialis. Discursus politici 1640.

Gottlob. Die päpstlichen Kreuzzugssteuern des 13. Jahrhunderts. Heiligenstadt 1892.

Grauert. Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft IX, 1888, S. 143—148, XII, 1891, XIII, 1892.

Grauert. Dante, Bruder Hilarius und das Sehnen nach Frieden. Akademische Monatsblätter XI, S. 453ff., 1889—1899.

Grauert. Dante und die Idee des Weltfriedens. Hist.-Pol. Blätter für das katholische Deutschland. Band 141, Heft I, S. 112—138. München 1908.

Gregorovius. Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter.

Gumplovicz. Geschichte der Staatstheorieen. Innsbruck 1905.

Haller. Papsttum und Kirchenreform. Vier Kapitel zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters. Berlin 1903.

Haréau. Journal des Savants 1894.

Hartmann von der Aue. Armer Heinrich. Herausgeg. von Wackernagel. Basel 1855.

Hatscheck. Englisches Staatsrecht I. Tübingen 1905.

Hegel. Geschichte der Philosophie.

Hefele, C. I. Konziliengeschichte VI. Freiburg 1867.

Heller. Deutschland und Frankreich in ihren politischen Beziehungen vom Ende des Interregnums bis zum Tode Rudolphs von Habsburg. 1874.

Hergenröther. Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Freiburg 1872.

Hergenröther. Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 3. Aufl. 1884—1886.

Heyk. Moderne Gedanken im Mittelalter. Grenzboten II, 1892.

Hinschius. Allgemeine Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Handbuch des öffentlichen Rechts I, 1. Freiburg, Tübingen 1883.

Hinschius. Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Berlin 1867ff.

Historical essays of membres of the Owens College. Manchester 1902.

Höfler. Kaisertum und Papsttum. Prag 1862.

Höfler. Die romanische Welt und ihr Verhältnis zu den Reformideen des Mittelalters. S.-B. der Wiener Akad. der Wissenschaften 1878.

Holtzendorff. Handbuch des Völkerrechts. 1885ff.

Hübler. Kirchenrechtsquellen. Urkundenbuch zu den Vorlesungen über Kirchenrecht. Berlin 1902.

Hubatsch. Dante Alighieri. Über die Monarchie (Übersetzung). Leipzig 1872.

Janssen. Die Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Bis 1889.

Janet. Histoire de la science politique I.

Jellinek. Allgemeine Staatslehre. 2. Aufl. Berlin 1905.

Jellinek. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. 2. Aufl. 1904.

Kahl. Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik I. Freiburg, Leipzig 1894.

v. Kaltenborn. Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des Jus naturae et gentium sowie der Politik im Reformationszeitalter. Leipzig 1848.

Kelsen. Die Staatslehre des Dante Alighieri. Wien, Leipzig 1905.

Koser. Die Epochen der absoluten Monarchie in der neueren Geschichte. Hist. Zeitschrift 61, S. 246—287. 1889.

Langlois. De recuperatione terre Sancte, traité de politique générale par Pierre Dubois. Paris 1891.

Langlois. Saint Louis, Philippe le Bel et les derniers Capétiens directs. 1226—1328. Lavisse: Histoire de France III, 2. Paris 1901.

Langlois. Le règne de Philippe III le Hardi. Paris 1887.

Langlois. Questions d'histoire et d'enseignement. Paris 1902.

Langlois. In: Grande Encyclopédie XIV, S. 1156—57.

Leroux. La Royauté francaise et le saint empire romain. Revue historique 49, S. 241—288. 1892.

Lindner. Weltgeschichte seit der Völkerwanderung III. Stuttgart, Berlin 1903.

Literarisches Zentralblatt, herausgeg. von Jarnke 1892, Nr. 29.

Löning. Geschichte des deutschen Kirchenrechts I. 1878.

Lorenz. Deutsche Geschichtsquellen des Mittelalters seit der Mitte des 12. Jahrhunderts. 3. Aufl. Berlin 1887.

Lorenz. Deutsche Geschichte im 13. und 14. Jahrhundert. Wien 1863.

Maassen. Neun Kapitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit. Graz 1876.

Magnocavallo. Marin Sanudo il Vecchio e il suo progretto di crociata. Bergamo 1901.

v. Martens. Völkerrecht. 1883.

v. Meier. Französische Einflüsse auf die Staats- und Rechtsentwickelung im 19. Jahrhundert. I. Prolegomena. 1907.

Meyer, G. Das Recht der Expropriation. Leipzig 1868.

Meyer, G. Lehrbuch des deutschen Staatsrechts. 1895.

Michael. Kulturzustände des deutschen Volkes während des 13. Jahrhunderts. Freiburg 1903.

Michael. Zeitschrift für katholische Theologie 26. 1902.

Mirbt. Die Stellung Augustins in der Publizistik des gregorianischen Kirchenstreits. Leipzig 1888.

Mirbt. Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. Leipzig 1894.

Moeller. Lehrbuch der Kirchengeschichte II. Freiburg 1891.

v. Mohl. Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften I. 1855.

Molinier. Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1892.

Molinier. Les sources de l'histoire de France depuis les origines jusqu'à 1815. I, 3. Les Capétiens 1180—1328. Paris 1903.

Molitor. Die Dekretale: Per Venerabilem von Innozenz III. und ihre Stellung im öffentlichen Rechte der Kirche. Münster 1876.

Mommsen. Abriß des römischen Staatsrechts in: Bindings Handbuch.
Monumenta. Ger. Hist.
Müller. Der Kampf Ludwigs des Bayern und der römischen Kurie. Freiburg, Tübingen 1879—1880.
Müller. Göttinger Gelehrte Anzeigen. 1883.
Murhard. Zweck des Staates. 1832.
Niehues. Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum im Mittelalter I. Münster 1877.
Nys, E. Les droits de guerre et les précurseurs de Grotius. Brüssel 1891.
Nys, E. Les origines du droit international. Brüssel 1894.
Ompteda. Literatur des gesamten sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts. Regensburg 1785.
Onken. Die Staatslehre des Aristoteles I. 1870.
Pastor. Geschichte der Päpste I.
Petit. Charles de Valois 1270—1325. 1900.
Petrarca. Sämtliche Canzonen und Sonetten etc., übersetzt von K. Förster. Leipzig 1833.
Pomtow. Über den Einfluß der altrömischen Vorstellungen vom Staat auf die Politik Friedrichs I. und die Anschauung seiner Zeit. Hall. Diss. 1885.
Poole. Illustrations of the history of medieval thougt. 1884.
Pütter, K. Th. Beiträge zur Völkerrechtsgeschichte und Wissenschaft. Leipzig 1843.
v. **Ranke.** Weltgeschichte VIII. Leipzig 1887.
v. **Ranke.** Zur Geschichte der Doktrinen von den drei Gewalten. Hist.-polit. Zeitschrift III, S. 606ff. Auch sämtliche Werke 24, S. 137 ff.
v. **Ranke.** Die Idee der Volkssouveränität in den Schriften der Jesuiten. Hist.-polit. Zeitschrift II. Auch sämtliche Werke 24, S. 226—236.
v. **Raumer.** Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit V und VI. Leipzig 1858.
v. **Raumer.** Über die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik. 2. Aufl.
Rehm. Geschichte der Staatswissenschaft. Freiburg 1896.
Rehm. Allgemeine Staatslehre. 1896.
Renan. Histoire litéraire de France 26, S. 471—535.
Renan. Revue des deux mondes 1871, t. 91, p. 620ff., t. 92, p. 87ff.
Renan. Etudes sur la politique réligieuse du règne de Philippe le Bel. Paris 1899.
Reuter. Augustinische Studien.
Revue Historique 41.
Revue Contemporaine 1864, t. 38.
Richter. Lehrbuch des evangelischen und katholischen Kirchenrechts. 8. Aufl. Leipzig 1886, bearb. von Kahl-Dove.
Rieker. Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 1893.

Riezler. Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayers. Leipzig 1874.

Rocquain. La papauté au moyenâge. 1881.

Sägmüller. Die Idee der Kirche als imperium romanum. Theologische Quartalschrift 80. 1898.

Savigny. Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter V und VI.

Schardii Syntagma tractatuum de imperiali jurisdictione 1609.

Scheffer-Boichorst. Aus Dantes Verbannung. Straßburg 1882.

Schlaraffia politica. Geschichte der Dichtungen vom besten Staate. Leipzig 1892.

Schnürer. Das Projekt eines internationalen Schiedsgerichts aus den Jahren 1307/8. Histor.-Polit. Blätter für das kathol. Deutschland. Band 141, Heft I, S. 279—284. München 1908.

Scholz. Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Stuttgart 1903.

Schreiber. Die politischen und religiösen Doktrinen unter Ludwig dem Bayer. Landshut 1878.

Schücking. Die Organisation der Welt. Aus den staatsrechtlichen Abhandlungen. Festgabe für Paul Laband zum 50. Jahrestage der Doktorpromotion. I. Bd. Tübingen 1908.

v. Schulte. Lehrbuch des evangelischen und katholischen Kirchenrechts. 1886.

v. Schulte. Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und kanonischen Standpunkte.

v. Schulte. Die Macht der römischen Päpste. 2. Aufl. Prag 1871.

v. Schulte. Geschichte und Quellen und Literatur des kanonischen Rechts II. Stuttgart 1877.

Schulze, H. Einleitung des deutschen Staatsrechts. 1867.

Schwitzky. Der europäische Fürstenbund Georgs von Podêbrad. Ein Beitrag zur Geschichte der Weltfriedensidee. Heft 6 der Arbeiten aus dem juristisch-staatswissenschaftlichen Seminar der königlichen Universität Marburg. Herausgegeben von Professor Schücking. Marburg 1907.

Sohm. Kirchenrecht I. Leipzig 1892.

Stahl. Geschichte der Rechtsphilosophie. 2. Aufl. 1847.

Teichmann. Eine Rede gegen die Bischöfe. Altnorwegische politische Zeitschrift aus Königs Sverres Zeit. Baseler Univ.-Prog. 1899.

Treumann. Die Monarchomachen. Leipzig 1895.

Thomas von Aquino. Opera omnia. Antwerp. 1612.

v. Treitschke. Politik. Leipzig 1897.

Triepel. Das Interregnum. Leipzig 1892.

Ueberweg-Heinze. Grundriß der Geschichte der Philosophie II. Berlin 1898.

Uhlhorn. Die christliche Liebestätigkeit im Mittelalter.

Viollet. Histoire des institutions politiques et administrations de la France, t. 12. Paris 1898.
de Wailly. Memoires de l'acad. des inscr. XVIII, 2, p. 435—470.
de Wailly. Bibliothèque de l'école des chartes. s. II, t. III, p. 273—315. Paris 1846.
Waitz. Abhandlung der Ges. d. W. zu Göttingen 14. 1868.
Walter. Naturrecht und Politik. 1863.
Walter, F. Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Konfessionen. 14. Aufl. von Gerlach. 1871.
Wattenbach. Geschichte des römischen Papsttums. Berlin 1876.
Weingarten. Die Revolutionskirchen Englands. 1868.
Wenk. Clemens V. und Heinrich VII. Halle 1882.
Wenk. Hist. Zeitschrift 71, S. 151—155.
Wenk. Göttinger Gelehrte Anzeigen. 1893, 1899.
Wenk. Philipp der Schöne von Frankreich, seine Persönlichkeit nach dem Urteil der Zeitgenossen. Marburg 1905.
Wenk. Kirche und Staat am Ausgang des Mittelalters. Zeitschrift für allgemeine Geschichte I, S. 592—606. 1884.
Zeck. De recuperatione terre Sancte. Ein Traktat des Pierre Dubois I, II. 1905, 1906.
Zorn. Über einige Grundfragen des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik. Bern 1876.
Zorn. Kirchenrecht. 1888.

A. Einleitung.

I. Kapitel.

Die politischen Verhältnisse im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert.[1]

a) Deutschland und das Papsttum.

Das 13. Jahrhundert ist erfüllt von den gewaltigen Kämpfen zwischen Kaiser und Papst, die sich dann im Ausgang des Jahrhunderts, als der Papst siegreich aus diesen Kämpfen hervorgegangen war, erweiterten zu den Kämpfen zwischen Staat und Kirche.

Noch in unseren Tagen hat dieser Kampf nach gewaltigem Auf und Nieder nicht sein Ende gefunden und bildet wie damals, wenn auch in minderem Maße, einen wichtigen Faktor des politischen Lebens.

Die ganze Regierungszeit Kaiser Friedrichs II. ist erfüllt von dem Kampfe gegen das Papsttum.

Im Juli des Jahres 1245 sprach das Konzil zu Lyon die Absetzung des Kaisers aus. Und so seltsam, wie es ist, daß ein Konzil einen Kaiser absetzt, die Sentenz fand ihre Anerkennung.

Von da an verließ das Glück die Hohenstaufen, und am 29. Oktober 1269 fiel der letzte Hohenstaufe zu Neapel dem Henkersbeil zum Opfer.

Das Papsttum hatte gesiegt. Die Weltmachtstellung des römisch-deutschen Kaiserreiches war durch diesen Sieg ver-

---

[1]) Die Ausführungen dieses Kapitels lehnen sich an an die Darstellung der historischen Verhältnisse: *Lindner*, Weltgeschichte, Band III; *v. Ranke*, Weltgeschichte, Band VIII; *Wattenbach*, Geschichte des römischen Papsttums; *Höfler*, Kaisertum und Papsttum; *Rocquain*, La papauté au moyen-âge.

nichtet. Der vereinten Macht von Papsttum, Ausland und deutschen Fürsten war es zum Opfer gefallen.

Jetzt schien das Gebet, welches Gregor VII. an den heiligen Petrus gerichtet hatte, in Erfüllung zu gehen: Er möge alle Welt erkennen lassen, daß der Papst auf Erden Kaisertümer und Königreiche, und jedermann nach Verdienst Besitz zu geben und zu nehmen habe.

Europa, eine Theokratie, in der alle Fürsten und Könige zu den Füßen der apostolischen Majestät saßen!

Niemals hatten die Dekrete des römischen Senates, unterstützt durch siegreiche Heere, mehr Achtung erweckt, mehr Furcht hervorgerufen, als die Bullen, die Petrus' Nachfolger urbi et orbi verkünden ließ.

So stand das Papsttum nach außen scheinbar mächtig da, doch der äußeren Machtentfaltung entsprach nicht die innere Festigung.

Häufige Wechsel auf dem päpstlichen Stuhle verhinderten den inneren weiteren Ausbau.

Cölestin IV. (1241) regierte 16 Tage. Urban IV. von 1261 bis 1264, Clemens IV. von 1264—1268. Das Jahr 1276 sah nicht weniger als 3 Päpste, Innocenz V., Hadrian V., Johann XXI. Auch deren Nachfolger haben alle nicht viel länger als 3 Jahre das Glück genossen, der Gegenstand der Verehrung der gläubigen Christenheit zu sein. Dazwischen lagen lange Vakanzen von 3 Jahren (1268—1271) und von 2 Jahren (1292—1294), in denen das Kardinalat sich die Macht verschaffte, und die römischen Kardinäle sich die Hälfte des päpstlichen Einkommens als festes Einkommen zu erwerben wußten.

Fast alle Staaten sehen wir unter den Päpsten jener Zeit vertreten, nur Deutschland nicht, das die päpstliche Herrschaft am meisten berührte.

Päpste, die Deutschland haßten und verachteten, waren es, die dem heiligen römischen Reiche deutscher Nation das Interregnum bereiteten.

Richard von Cornwallis und Alfons von Castilien stritten sich um den deutschen Thron — ohne daß allerdings letzterer jemals deutschen Boden betrat.

1273 erfolgte die Wahl Rudolfs von Habsburg seltsamerweise beschleunigt durch Papst Gregor. „Universale Erwägungen bestimmten Gregor X., in diesem Falle dem nationalen Momente Raum zu geben; die päpstliche Weltherrschaft fand es in ihrem Interesse, um sich selbst von dem Druck der angiovinischen Macht zu befreien, dem Deutschen Reich ein gewisses Maß von Freiheit wieder zu erstatten.“[1])

Rudolfs Regierung hatte nochmals gezeigt, was das Deutsche Reich vermochte. Die Fortführung einer solchen starken Regierung war weder dem Papste noch den Fürsten erwünscht.

So folgte Adolf von Nassau (1292—1298), der auf dem Schlachtfelde zu Göllheim das Leben und die Krone verlor, wo sie Albrecht von Österreich (1298—1308) von ihm gewann.

Albrecht fiel 1308 unter den Händen von Meuchelmördern. Damals glaubte Philipp der Schöne von Frankreich, die Gelegenheit sei gekommen, seinem Bruder Carl von Valois, dem Hutkönig, endlich eine Krone zu verschaffen und das Kaisertum endgültig mit Frankreich zu verbinden.[2])

Clemens V. wurde bearbeitet und zeigte sich gefügig, beschleunigte aber im geheimen die Wahl Heinrichs von Luxemburg (1308—1313), jenes Fürsten, den Dante so jubelnd begrüßt, von dem er die Wiedererrichtung der Universal-Monarchie erwartete.

Heinrich, der bald in einen Gegensatz zu dem Papste geriet, starb plötzlich, ehe der Kampf offen zwischen Kaisertum und Papsttum entbrannt war.

Eine Doppelwahl trieb Deutschland wieder in Kampf und Streit, der nach der Anerkennung und dem Siege Ludwig des Bayern nicht endete, sondern einmündete in den Kampf zwischen Ludwig und dem Papste Johann XXII. Ein Gegenstück zu dem Kampfe zwischen Bonifaz VIII. und Philipp IV. von Frankreich.

„Doch schon längst war das Deutsche Reich kein Staat mehr, sondern ein verworrener Haufen von Gebieten und Einzelrechten der mannigfaltigsten Art, notdürftig von einem Kronreif zusammen gehalten. Ein Glück, daß das Ausland wohl

[1]) *Ranke,* Weltgeschichte VIII, S. 555.

[2]) Vergl. *Petit,* Charles de Valois 1270—1325.

seine begehrlichen Finger durch ihn stecken konnte, aber nicht stark genug war ihn zu sprengen. Deutschland zehrte nur noch von der Kraft der Beharrung."[1])

Und alle diese Kämpfe zu einer Zeit, da die Mongolen sich gegen Deutschland heranwälzen, das lateinische Kaiserreich 1261 durch Michael Paläalogus sein Ende findet, Palästina von den Chowaresmiern, die im Solde des ägyptischen Sultans standen, zum größten Teil erobert wird, bis 1291 Accon die letzte Stütze des Christentums im Morgenlande fällt.

b) Politische Zustände in Frankreich.[2])

Das Deutsche Reich hatte die Entwickelung der anderen Nationen nicht gehemmt, vielmehr hatten sie unter seinem Schutze sich um so ruhiger entwickeln können.[3]) Es fehlte nur an dem äußeren Anstoß, um den Bann zu heben, den das Kaisertum auf sie ausübte. —

Namentlich die romanischen Nationen traten jetzt kraftvoll in die Geschichte ein. Unter ihnen hatte zuerst der Gedanke der Kirchenreform begonnen, sie hatten dem Papsttum Rückhalt gewährt, so war es billig, daß, als das Papsttum die Weltreichidee der deutschen Kaiser vernichtet hatte, sie sich mit dem Papste in die Früchte des Sieges teilten.

Das Zentrum der Weltregierung hatte sich nach Rom verschoben, und schon drohten die Nationen unter eine neue Herrschaft zu geraten, die wohl ein drückenderes Joch abgegeben hätte, als die Weltherrschaft des Kaisers.

Das Papsttum stand an erster Stelle, an zweiter Stelle stand Frankreich. Eine Nation mit so frischen Kräften, wie es das damalige Frankreich war, begnügt sich aber nicht mit der zweiten Stelle, und eine Macht wie das Papsttum gibt nicht gutwillig die heißerstrebte, teuer erkaufte Vorherrschaft her.

So war der Kampf zwischen Frankreich und dem Papsttum gewiß. In Frankreich entstand der Rächer der Hohenstaufen.

---

1) *Lindner* a. a. O. III, S. 345.

2) Dazu besonders: *Boutaric,* La France sous Philippe le Bel; *Lavisse,* Histoire de France III, 2; Saint Louis, Philippe le Bel et les derniers Capétiens directs 1226—1328 par *Langlois*; *Molinier* a. a. O. les Capétiens.

3) *v. Giesebrecht,* Geschichte III, S. 1011.

„Ein frisches Wehen des Geistes ging damals durch Frankreich, es war als ob die Nation aus langem Schlummer erwacht, in allen Nerven und Sehnen gestählt sich fühle. Ein mächtiger Tatendrang riß sie fort, nach allen Seiten strömten die Scharen französischer Ritter und erfüllten Abend- und Morgenland mit dem Ruhm ihrer Kämpfe und Abenteuer."[1])

Der Begründer der französischen Monarchie der Zukunft war Philipp II. August von Frankreich gewesen (1180—1223), indem er dem englischen König die Normandie entriß.

Heinrich III. von England (1216—1272) versuchte im Bunde mit dem feudalen Großadel den Staatsbau Philipps II. zu stürzen, aber Blanka von Castilien, die Witwe Ludwigs VIII. (1223 bis 1226), des Nachfolgers Philipps II., verstand es, ihn nicht nur zu erhalten, sondern auch ihn weiter auszubauen. Durch die Ehe Karls von Anjou mit der Erbin des Grafen Raymund Berengar V. erlangte Frankreich Einfluß im Süden und wurde Nachbar von Italien, um dadurch, aufgreifend die Idee vom Weltreich, über Italien und durch Italien das Ziel zu erreichen.

Ludwig IX. (1226—1270), den später Bonifaz VIII. mehr als Lohn für Frankreich als aus Überzeugung heilig sprechen ließ, war der Friedensfürst, der Frankreich die Macht verschaffte, die es später befähigte, dem Papsttum zu trotzen und es zu überwinden.

Der Adel wurde gebändigt, mit England kam der vorteilhafte Friede zu Paris 1259 zustande und in Süd-Frankreich ward der Einfluß Aragoniens verdrängt.

Die Monarchie selber nahm zu an Stärke und zog von Paris aus ihre Fäden, die das ganze Land zu einem einheitlichen Ganzen unter einer einheitlichen Spitze zu vereinigen strebten.

Ludwig IX. wurde auch der Organisator der inneren Verwaltung Frankreichs. Recht und Rechtsprechung suchte er zu stärken und der Willkür zu entziehen. Die oberste Leitung lag bei dem Königlichen Hofe, zusammengesetzt aus Personen, die der König an seinen Hof zur Unterstützung gezogen hatte, worunter sich damals schon viele Bürgerliche befanden. Durch

[1]) *v. Giesebrecht*, Geschichte der deutschen Kaiserzeit III, S. 1012.

die pragmatische Sanktion, 1269, legte Ludwig IX. die Grundlagen der französischen Kirchenfreiheit.

Philipp III.[1]) war begehrlicher als sein Vater und suchte die Vorteile, die das unteritalienische Königreich Karls von Anjou bot, auszunützen, und die französische Politik ging, wie einst die der deutschen Kaiser, hinüber nach Italien. Sie vereinte sich mit dem Papsttum in dem Bestreben, keinen deutschen Kaiser mehr in Italien zuzulassen und so dasselbe für alle Zeiten von Deutschland zu trennen. Allein fühlte sich Rom doch noch nicht sicher genug, trotz des Sieges über den Kaiser. Selbst das Phantom des Weltreiches schreckte es noch, und ehe nicht dieser Spuk endgültig gebannt war, konnte es nicht an ein ruhiges Genießen des Sieges denken.

Der gute Bundesgenosse des Papstes, Karl von Anjou, wurde durch die sizilianische Vesper (21. März 1282) vertrieben, und Peter III. als Hohenstauffen-Erbe bemächtigte sich Siziliens.

Der Kampf zwischen beiden Rivalen verwickelte auch Philipp III. in den Kampf mit Aragonien, und die gemeinsamen Interessen und Ziele von Frankreich und dem Papsttum kitteten für einige Zeit die beiden zusammen.

Philipp III. starb, als er die kläglichen Reste seines Heeres über die Pyrenäen nach dem mißlungenen Feldzug gegen Aragonien zurückführte (1285).

Ihm folgte sein Sohn Philipp IV. (1285—1314), der den Kampf gegen Aragonien aufgab. Auch der Beginn seiner Regierung stand unter dem Zeichen der Freundschaft mit Rom. Doch schon zeigte es sich, daß der Gegensatz, der zu dem dauernden Kampfe zwischen den deutschen Kaisern und römischen Päpsten geführt hatte, nicht in dem Gegensatz Kaisertum und Papsttum seine Wurzel hatte, sondern in dem viel tieferen, alle Nationen berührendem Gegensatz von Staat und Kirche. —

Petrus de Murrhone als Cölestin V. war nach zweijähriger Sedisvakanz (1292—1294) gewählt worden. Er war eine Puppe, die man mit dem Popanz umkleidet hatte. „Man erzählte freilich, daß er Wasser in Wein verwandelt habe, aber die Kirche

---

[1]) *Langlois*, Philipp III.

regieren konnte er nicht."[1]) So dankte er schon im Dezember desselben Jahres ab.

Wieder war der päpstliche Stuhl frei geworden, und endlich erreichte der Kardinal Benidiktus Cajetanus das Ziel seiner Wünsche. Die Wahl traf ihn und als Bonifaz VIII. wurde er 1294 konsekriert.

Bonifaz VIII. setzte die Reihe der großen Juristen fort, die den päpstlichen Stuhl inne hatten. Er war hochstrebend, aber auch hochfahrend, weltgewandt und doch unbesonnen. Alles in allem: „ein welthistorischer Papst, aber kein großer."[2])

Er kam zur Herrschaft, als das Papsttum äußerlich auf dem Gipfelpunkt seiner Macht stand, innerlich aber durch den Pyrrhussieg über das Kaisertum zu einem neuen Kampfe mit einer jungen Nation nicht mehr fähig war. —

Das Jubeljahr 1300 sah Bonifaz als den Herrscher der Welt, bekleidet mit dem Zeichen kaiserlicher Würde auf dem päpstlichen Throne.

Hinter diesem herrschgewaltigen Papst stand eine große Schar Anhänger, die bereit waren, mit jeglichen Mitteln das Papsttum zu verteidigen und weiter zu heben. —

Die Regierung Philipps IV. war für Frankreich eine der nachhaltigsten. Philipp IV. ist der Typus solcher Herrscher, die den modernen Staat begründet haben.

Er führt den Kampf gegen die Hierarchie und Feudalität und zwingt sie zu Boden. Er vollendet, was Ludwig IX. begonnen hatte!

Die gewaltigen Kriege Philipps mit England kosteten Geld, und da die Kreuzzugssammlung gegen Aragonien deshalb so einträglich für Frankreich gewesen war, weil besonders die Geistlichkeit zusteuerte, so begann Philipp auch für die englischen Kriege die Geistlichkeit zu besteuern.

Bonifaz VIII. antwortete mit der Bulle „Clericis laicos infestos" im Februar des Jahres 1296.

Der Kampf zwischen Frankreich und dem Papste, zwischen Staat und Kirche hatte begonnen.

---

[1]) *Wattenbach* a. a. O. S. 216.
[2]) *Ranke* a. a. O. VIII, S. 604.

Philipp wußte, wo er das Papsttum am empfindlichsten treffen konnte. Er verbot die Geldausfuhr aus Frankreich. Der Papst gab klein bei in der Bulle „ineffabilis amor", die die erste korrigierte, und es folgte ein kurzer Frieden. Philipp besteuerte den Klerus weiter, Bonifaz feierte seine Triumphe im Jubeljahr 1300. —

Im Jahre 1301 begann der Kampf aufs neue. Bonifaz VIII. sandte Bernhard von Saisset als seinen Legaten an Philipp, um ihn zum Kreuzzug und zur Verwendung der erhobenen Zehnten zu diesem Kreuzzug zu mahnen. Er ward nicht vorgelassen, des Hochverrats angeklagt und verhaftet.

Die Bulle „Salvator mundi" hob alle Privilegien der Geistlichen auf. Es folgte das scharfe Schreiben Bonifaz' „Ausculta fili clarissimi", ein langes Sündenregister des Königs. — Das Schreiben fiel dem Scheiterhaufen zum Opfer und die französischen Stände erklärten die Unabhängigkeit des Königs und Frankreichs von jeder Macht.

Am 18. November 1302 belehrte der Papst die Welt über seine und der Kirche Stellung:

Igitur ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput non duo capita, quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius, Petrus, Petrique successor	So hat die alleinige Kirche einen Körper, ein Haupt, nicht zwei, wie ein Monstrum, das ist Christus und der Stellvertreter Christi, Petrus, und die Nachfolger Petri . . . . .

In der Hand des Papstes zwei Schwerter, das geistliche und das weltliche!

Quicunque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit . . . . Porro subesse Pontifice Romano omni humanae Creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.[1])	Wer also dieser von Gott gesetzten Gewalt widerstrebt, der widerstrebt Gottes Ordnung . . . . ferner sagen wir ausdrücklich und bestimmen, daß alle Kreatur dem römischen Priester unterworfen ist und verkünden, daß dies nötig sei, um das Heil der Seele zu erlangen.

[1]) *Hübler*, Kirchenrechtsquellen S. 60.

Sie bildet die Summe aller kurialistischen Lehren. Die Quintessenz päpstlicher Machtvollkommenheit. Der Papst der Herrscher aller geistlichen und weltlichen Fürsten.[1])

Der Papst sprach die Absicht aus, den Bann gegen Philipp zu schleudern. Er hoffte, daß Philipp gefügig würde wegen der Schwierigkeiten in Flandern. Er suchte Anschluß an Albrecht I., den er vorher als gemeinen Verbrecher behandelt und vor sein Gericht gefordert hatte. Das Kaisertum erschien ihm auf einmal im höchsten Glanze, da er es zum Kriege gegen Frankreich brauchte!

Philipp ließ sich die Bulle „Unam sanctam" nicht gefallen. Er berief eine Notabelnversammlung, in der sein Rat Wilhelm von Nogaret eine gewaltige Anklagerede gegen Bonifaz hielt, dem er Häresie vorwarf. Auf einem kommenden Konzile sollte der Papst abgeurteilt werden.

Die Ereignisse überholten die Ausführung. In Anagni, der Geburtsstadt Bonifaz', überfiel Wilhelm von Nogaret und die Colonna, die ärgsten Feinde des Papstes, denselben (1303). Hand an Bonifaz zu legen, wagte keiner. Drei Tage später befreiten die Bewohner von Anagni den Papst aus den Händen seiner Feinde. Bonifaz ging gedemütigt nach Rom. Dort soll er in Raserei verfallen sein, wenige Tage darauf starb er. —

Anstatt daß das Martyrium des Papstes einen Triumpf der Kirche herbeiführte, wie einst bei Thomas Becket, und sich die Christenheit gegen die Frevler empörte, blieb alles ruhig.

Der tote Bonifaz sollte der Kirche noch gefährlicher werden, als der lebende. Philipp wollte, daß ein Konzil Bonifaz noch nach seinem Tode als Ketzer erkläre und seinen Leichnam verbrennen lasse. —

Benedikt XI. sprach Philipp von aller Schuld frei. Doch schon nach einem Jahre starb er, vielleicht vergiftet von den Kardinälen. —

Unter Clemens V. (1305—1314) begann das babylonische Exil der Kirche.

---

[1]) Einseitig katholische Auffassung bei *Molitor,* Die Dekretale S. 94 (1); *Michael,* Kulturzustände IV, S. 264, u. a., in dem Sinne, daß es sich bloß um eine potestas indirecta in temporalibus handelt, die Bonifaz proklamiert habe. Bonifaz war aber nicht so bescheiden!

Der Kampf zwischen Frankreich und dem Papsttum war zugunsten des ersteren entschieden. Was noch folgte, waren die Erpressungen gegenüber einem besiegten Feind. —

Der Feldzug gegen den toten Bonifaz wurde fortgesetzt, aber schließlich als Lohn für die Preisgabe der Templer aufgegeben.

Die Templer hatten durch ihren Reichtum die Begierde des Königs Philipp gereizt, und da in der Tat sich manche Mißstände bei ihnen ergeben hatten, so benützte dies der König, um die Anklage der Ketzerei gegen sie zu erheben. Mit allen Mitteln suchte er das Verdikt über diese Verbrechen an sich zu ziehen, um es nach seinem Willen zu gestalten.

Clemens V. mußte nachgeben. Auf dem Konzil zu Wien 1312 ward die Aufhebung des Ordens ausgesprochen. Jakob von Molay, der Großmeister des Ordens, endete auf dem Scheiterhaufen.

Philipps Politik war auf Frankreich gerichtet gewesen. Feldzüge auf der iberischen und apenninischen Halbinsel unterließ er im Gegensatz zu seinem Vorgänger. Dagegen wandte er sich gegen Englands Besitzungen in Frankreich und gegen Flandern. Das Bestreben, sich Flandern ganz einzuverleiben, scheiterte durch die unglückliche Schlacht bei Coutrai, Juli 1302, die man später, da so viele Adlige dort fielen, die Sporenschlacht nannte.

Im Innern erstrebte Philipp immer mehr die Lande sämtlich in direkte Abhängigkeit von der Krone zu bringen. Heirat und Kampf waren die Mittel zur Durchsetzung dieses Zieles. Er unterwarf auch tatsächlich die Großen der Besteuerung durch die Krone.

Während seiner Regierung hatte Philipp im steigenden Maße die Vertreter der Stände herangezogen und auch der tiers état war seit 1302 zu Worte gekommen. So mächtig wie Philipps Regierung gewesen war, sein Testament gibt Kunde, wie sehr die Opposition gegen ihn gewachsen war. Ein Kodizill, in dem einige Punkte des Testaments geändert sind, trägt die Unterschrift: „Durch den König mit Zustimmung des Königs von Navarra.“ Das Testament Philipps hatte die Bestätigung eines Erben des Königs nötig, um gültig zu sein.

„Grand leçon que donne l'histoire! Un roi sur son lit de morte à déjâ cessé de regner."[1])

Seine Regierung fällt eben in die Zeit des Übergangs, an den Ausgang des Mittelalters und in den Beginn der neuen Zeit, deren Vorläufer er ist. Das erklärt manche seiner Handlungen.

II. Kapitel.

Des Peter Dubois Leben und Schriften.[2])

Kurialisten, Legisten. — Politische Bedeutung Dubois'. — Leben und Schriften. Disputatio inter clericum et militem.

Daß ein Kampf, wie ihn Philipp der Schöne mit Bonifaz VIII. und später mit Clemens V. ausgefochten hat, die Geister aufregte und mit fortriß, ist verständlich, und so haben beide Parteien viele Anhänger gefunden, die mit allen Mitteln eingegriffen haben in den Kampf und radikal oder versöhnlich den Streitern gedient haben.

Auf Seiten des Papstes sehen wir Ägidius von Rom, Jakob von Viterbo, Heinrich von Cremona, Augustinus Triumphus. Unter den Legisten sehen wir Johann von Paris, Philipps Räte Flote und Nogaret und Peter Dubois. —

Unter den Anhängern des Königs hat vielleicht Dubois die weiteste Berühmtheit erlangt, ein Mann, von dem Langlois sagt: Un homme, dont on peut dire, qu'il à été le plus grande idéoloque et le plus grand journaliste de moyen âge.[3])

Seine Bedeutung für die Politik ist allerdings oft überschätzt worden, so daß wir über ihn lesen können: „Parmi les questions capitales dont la solution occupa le règne de Philippe le Bel, il en est peu auxquelles Dubois resta étranger, souvent même la plume du polémiste était requisitionné pour le roi pour préparer l'opinion publique."[4]) Mag sein Einfluß auch

---

[1]) *Boutaric*, La France sous Philippe le Bel S. 426.

[2]) Sein Leben und seine Schriften besonders nach: *Renan*, Hist. lit. 26, S. 471—535; *Langlois*, De recuperatione; *Scholz*, Die Publicistik S. 375—443.

[3]) Revue historique 41, S. 84.

[4]) *Delaville de Roulx*, La France en Orient.

nicht derartig gewesen sein, daß er die öffentliche Meinung in allen Fragen beeinflußt hätte, sicher ist, daß seine Flugschriften oft zündend unter die Menge fielen und dem König neue Anhänger warben.

Jenes Urteil mag richtig sein, das ein besonderer Kenner seiner Schriften und seines Lebens fällt: „Dubois war nicht der einflußreiche Berater, für den man ihn bisweilen gehalten. Seine Gedanken waren seiner Zeit zu weit vorausgeeilt, es fehlte ihm zum Staatsmann der Realismus, der sich in den Grenzen des Erreichbaren hält.“[1])

Seine Lebensdaten erhalten wir zum größten Teil aus seinen Schriften. Es sei erlaubt, die wichtigsten Daten seines Lebens und seiner Schriften anzugeben, um daraus zu erkennen, welche Stellung sie zu der Geschichte seines Landes einnehmen.

Geboren ist er wahrscheinlich in der Normandie zwischen 1250 und 1260. Zu Paris widmete er sich dem juristischen Studium und hörte dort auch Thomas von Aquino und Siger von Brabant.

Um 1300 bekleidete er die Stellung eines königlichen Advokaten zu Coutances. Um jene Zeit, um 1297 vielleicht, im Anschluß an die Bulle „Clericis laicos“ erschien seine Schrift Disputatio inter clericum et militem super potestate prelatis Ecclesiae atque principibus terrarum commissa.[2])

Es ist eine Unterredung zwischen einem Geistlichen und einem Ritter über die Frage nach den Rechten des Staates gegenüber der Kirche.

Fast keine andere Schrift hat im Mittelalter eine gleiche Verbreitung gefunden wie diese. Sowohl der Inhalt wie die Form des Dialoges machen ihre Lektüre zu einer amüsanten und interessanten. Ich glaube wohl, daß wir für diese Schrift die Verfasserschaft Dubois' in Anspruch nehmen dürfen, wie es zuerst von seiten Renans nach dem Vorgange von de Wailly und Boutaric geschehen ist. Auch Riezler[3]) hat sich, allerdings ohne Begründung, für die Verfasserschaft ausgesprochen,

---

[1]) *Carl Wenk*, Hist. Zeitschrift 71, S. 151—155.

[2]) *Schardii*, Syntagma 1609, S. 75 ff. und *Goldast*, Monarchia I, 1611, S. 13 ff., hier zitiert „Disput.“ nach *Schardius*.

[3]) *Riezler*, Widersacher, S. 145.

auch K. Müller[1]) ist der Annahme nicht abgeneigt. Scholz[2]) gibt zu, daß nichts gegen die Annahme spräche, allerdings auch nichts dafür, und er selber hat die Schrift nicht Dubois zugezählt. Die Schrift weist alle Eigentümlichkeiten Dubois' auf und ihr Inhalt, die Zeit der Abfassung, alles paßt auf Dubois, so daß wir sie, wie gesagt, wohl zu seinen Schriften zählen müssen. Es ist dies auch die einzige Schrift Dubois', die in der heutigen Literatur der Geschichte der Staatsrechtswissenschaft im Mittelalter Erwähnung und Beachtung gefunden hat. Entscheiden wir uns allerdings für die Verfasserschaft Dubois' betreffs der Disputatio, so scheidet damit endgültig die Schrift, Quaestio de potestate papae (Rex pacificus nach ihren Anfangsworten) von der Liste Duboisscher Werke. Denn dem Rex pacificus fehlen, wie Scholz[3]) nachweist, alle jene nicht geringen und auffälligen Merkmale Duboisscher Schriften, jenes stete Wiederholen seiner Lieblingsideen, jene ewig wiederkehrenden Phrasen und anderes mehr.

Während jener Zeit befaßte er sich mit größeren Reformplänen und in jene Zeit haben wir dann auch eins seiner Hauptwerke über die Abkürzung der Kriege und Prozesse „Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expeditionis et abreviationis guerrarum ac litium regni Francorum" zu setzen.[4])

Er sagt selber darüber:

In hoc diu cogitavit expertus advocatus regalis, qui hoc opus scripsit per experimenta plurima veniens ad viam infra scriptam.[5])	Hierüber dachte ein in der Praxis erfahrener Königlicher Advokat, der Verfasser dieses Werkes, lange nach und kam zu dem unten angegebenen Wege.

---

[1]) Göttinger Gelehrte Anzeigen 1883, S. 909.

[2]) *Scholz* a. a. O. S. 333 f.

[3]) *Scholz* a. a. O. S. 253 ff. u. 382 ff.; ebenso *Langlois,* De recup. T. S. p. IX; *Müller* a. a. O. S. 909; gegen *de Waily,* Bibl. de l'ecole des chartes s. 2. t. 3., S. 273 bis 315 = Mem. de l'acad. des inscr. XVIII 2, p. 435—470; *Renan,* Hist. litt. 26, 498 f.; *Lorenz,* Geschichtsquellen II, S. 339, Nr. 1; *Boutaric,* Comptes rendues de l'acad, d. 7, p. 89.

[4]) Zitiert im Text „De abrev." nach der Analyse von *de Wailly,* Mem., de l'acad. XVIII 2, S. 435—470.

[5]) De abrev. Fol. 14 = *Langlois,* De recup. VII.

Mit dem Jahre 1302 griff er selber mit ein in den Kampf zwischen König und Papst. Nach dem Schreiben des Papstes „Ausculta fili" sandte er an seinen Freund Richard Leneveu, zur Zeit persona grata beim König, eine Schrift „Raciones inconvincibiles", welche uns leider verloren gegangen ist.[1])

Philipp hatte die Vertreter seines Landes im Jahre 1302 berufen, und Dubois war als der Vertreter von Coutances erschienen. Damals erschien seine Schrift: „Deliberatio magistri Petri de Bosco super agendis a Philippo IV. Francorum rege contra epistulam Bonifaci papae VIII inter cetera continentem haec verba: scire te volumus."[2]) Es ist eine Verteidigungsschrift für die Unabhängigkeit Frankreichs, die einzige Schrift Dubois' übrigens, die unter seinem Namen erschien. —

Auszuscheiden ist ein anonymes Schriftstück, das Boutaric in den Notices et extraits XX. 2 p. 150 f.[3]) mitteilt. Wir müssen uns in dieser Frage gegen Renan und Scholz mit Boutaric und Langlois[4]) für die Verfasserschaft Nogarets aussprechen.

Diese Schrift enthält die Aufforderung an den König, die öffentliche Meinung über die Tat von Anagni zu beruhigen. In dieser Schrift finden wir die Stelle: „existimant etiam ipsum (d. h. der König) meque non omnino quietatem et pacatam habere opinionem et conscientiam erga deum": d. h. viele glauben an ein Schuldbewußtsein des Königs und des Verfassers dieser Schrift wegen der Tat von Anagni. Diese Stelle paßt also auf Nogaret, den Anführer des Überfalls von Anagni, aber nicht auf Dubois.

Aus dem Jahre 1304, nicht 1302 wie Boutaric und Langlois angeben, stammt die Schrift „La supplication du peuple France au roy contre le pape Boniface VIII"[5]) in der Form einer Bittschrift, Bonifaz noch nach seinem Tode als Ketzer zu erklären.

---

[1]) Nach *Langlois*, De recup., S. 100 Nr. 3.

[2]) Bei *Dupuy*, Histoire du Differend entre le Pape Boniface VIII et Philippe le Bel. Preuves p. 44—47, zitiert „Delib S.".

[3]) *Boutaric*, Not. et extr. XX. 2, S. 150ff.

[4]) *Renan*, Hist. litt. 26, 500f.; *Scholz*, a. a. O. S. 387, Nr. 42; *Langlois*, De recup. p. X.

[5]) Bei *Dupuy*, S. 216 ff. zitiert „suppl.".

Im folgenden Jahre erschien sein zweites Hauptwerk: De recuperatione terre Sancte[1]), bei dem er unter dem Vorgeben, für die Eroberung des heiligen Landes Propaganda machen zu wollen, seine Reformpläne und Lieblingsideen entwickelt. Es war auch einer jener „epigonenhaften Kreuzzugspläne“[2]), bei denen unter dem Vorgeben, einen Kreuzzug veranstalten zu wollen, die mannigfaltigsten Projekte entwickelt und teilweise verwirklicht wurden.

Diese Schrift ist die für die politischen Ideen Dubois' interessanteste und wichtigste. Sie enthält sozusagen die Summe seiner Ideen, die er in anderen Schriften verteilt entwickelt hatte. Dabei ist sie theoretischer gefaßt, als die anderen Schriften, ohne Anlehnung an ein bestimmtes politisches Ereignis, allerdings immer die Vorteile des französischen Königs in dem Kampfe von Staat und Kirche im Auge behaltend; dafür ist sie aber auch utopistischer, phantastischer, als die anderen Schriften. Gerade bei diesem Werke ist der Gesichtspunkt beachtenswert, auf den Langlois[3]) verweist, daß, je mehr uns die Vorschläge Dubois' durch ihre Originalität in Erstaunen versetzen und durch die Weite ihres Blickes zur Bewunderung reizen, um so geringer der Einfluß war, den er auf die Leitung der Staatsangelegenheiten erwarb.

Die Schrift ist im ersten Teil an alle Fürsten gerichtet, vor allem an den König von England. Der zweite Teil, der sich ausnimmt wie ein „großer Leitartikel über die Gestaltung der Welt im französischen Sinne“ (Wenk), wendet sich bloß an den König von Frankreich.

Von demselben Werke erschien noch eine Neuausgabe etwas später, die wir aber nicht kennen, und als Nachtrag ein Vorschlag an König Philipp, seinem zweiten Sohne ein Königreich im Orient zu gründen.[4])

---

[1]) Text veröffentlicht v. *Langlois,* De recuperatione T. S. zitiert „De recup.“

[2]) *K. Wenk,* Clemens V. und Heinrich VII. S. 51.

[3]) *Langlois,* De recup. p. XVII.

[4]) Mémoire présenté à Philippe le Bel pour l'engager à se faire créer empereur par Clement V. Bei *Langlois,* De recup. appendice.

Das Jahr 1308 brachte eine Schrift über den Erwerb der deutschen Kaiserwürde durch Frankreich.[1]) Das Ableben Albrechts I. hatte diesen Vorschlag gezeitigt, dem sich der König nicht so abgeneigt zeigte, und für dessen Verwirklichung schon einleitende Schritte bei Clemens V. getan wurden.

In der inneren französischen Politik hat der Prozeß gegen die Templer Dubois zu publizistischen Schriften veranlaßt. Es sind drei Schriften[2]), die über dieses Thema erschienen sind, darunter eine wieder in der Form der Bittschrift des Volkes an den König.

Die letzte Schrift ist eine Entgegnung auf das Turnierverbot, das Clemens V. 1313 erlassen hat.[3])

Von da an hören wir nicht viel mehr von ihm. Bis zum Jahre 1321 lassen sich noch Spuren von ihm verfolgen. Vermutlich ist er bald darauf gestorben.

III. Kapitel.

Charakterisierung der Staatsrechtswissenschaft im Mittelalter vor Peter Dubois.[4])

Staatsrechtswissenschaft bis 1200. — Politische Schriften des Aristoteles. — Die Faktoren der staatlichen Bildungen. — Theorie und Wirklichkeit. — Scholastik in der Staatsrechtswissenschaft. — Einfluß der Bibel.

Mit Ausgang des Altertums hatte die Staatsrechtswissenschaft lediglich als Konnex zu anderen Zweigen der Wissenschaft, z. B. Staatsrechtsphilosophie, Privatrechtswissenschaft usw., ihre Erörterung gefunden.

Das beginnende Mittelalter hatte auch gar keinen Raum für diese Wissenschaft, was zum Teil an den stetig wechselnden politischen Verhältnissen lag, die kein geeignetes Objekt für staatsrechtliche Fragen boten.

[1]) *Boutaric*, Not. et extr. S. 186ff., zitiert Not. et extr. mit Seitenzahl.

[2]) *Boutaric*, Not. et extr. S. 75ff., zitiert wie [1]). Nach *Scholz* a. a. O. S. 193, Nr. 58, gehört Not. et extr. S. 182ff. nicht zu Dubois' Schriften, gegen die h. M.

[3]) Revue hist. 41, S. 84—91 veröffentlicht von *Langlois*.

[4]) Dazu besonders: *Rehm*, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft S. 159ff.

Auch als die Grundlagen für solche Erörterungen in festen staatlichen Gebilden gegeben waren, da hatte der Staat bereits begonnen, sich nach privatrechtlichen Normen, die dem Volk bekannt und geläufig waren, zu bilden. Das öffentliche Recht war lediglich Verwaltungsrecht. —

Erst das Kampfzeitalter Gregors VII. bringt eine Blüte der Staatsrechtswissenschaft herbei.

Bis dahin hatte die Anschauung geherrscht, daß Kaisertum und Papsttum zwei sich deckende Herrschaftsgebiete umschlössen, ja als Organe desselben Körpers, des mundus, der respublica generis humanae gelten.[1]) Als aber der ausbrechende Streit zwischen Heinrich und Gregor diesen Körper zwiespältig zerriß, da war das Bedürfnis nach einer Abgrenzung beider Gewalten und damit nach staatsrechtlichen Erörterungen gegeben.

Und wie gewissermaßen aus diesem Streit die Staatsrechtswissenschaft geboren wurde, ist es nicht verwunderlich, daß der Mittelpunkt aller staatsrechtlichen Schriften das Verhältnis der Staaten zu der Kirche ist.

Ausgefochten wurde der Streit fast nur von Klerikern. Bei dem Mangel an jedem positiven Material fand das Naturrecht eine weitgehende Berücksichtigung. Positives Staatsrecht, das ja zum größten Teil aus Gewohnheitsrecht bestand, fand lediglich durch Berufung auf letzteres seinen Eingang in staatsrechtliche Schriften, gleichsam als „äußere Zeichen und Beispiele".[2])

Die ganzen staatsrechtlichen Schriften waren meistens Gelegenheitsschriften, die, an praktische Fragen anknüpfend, eine systematische Bearbeitung nicht liefern.

Erst Johann von Salisbury (1115—1180) brachte den „ersten Versuch einer Staatslehre".[3]) Der erste Systematiker im Mittelalter im Gebiete der Staatsrechtswissenschaft!

Von da an treten auch die Juristen dem Staatsrecht näher, wohl infolge Zuziehung zu den Staatsgeschäften.

---

[1]) *Gierke*, Genossenschaftsrecht III, S. 517; *Mirbt*, Die Publicistik zur Zeit Gregors S. 574; *Sohm*, Kirchenrecht I, S. 548.

[2]) *Gierke*, a. a. O. III, S. 533.

[3]) *v. Bezold*, Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter. Hist. Zeitschrift 36, S. 334; *Gennrich*, Johann v. Salisbury S. 150ff.

Staatsrechtsphilosophie als Teil der Theologie, römisches und kanonisches Rechtsstudium behandelt von da an die Staatslehre mit nebenher.

Das 13. Jahrhundert brachte in dieser Materie den großen Umschwung durch das Bekanntwerden der politischen Schriften des großen Stagiriten.

Die Vermittlung dieser Kenntnis fällt in die Zeit von 1150—1250[1]) und bei der Achtung, die man bis dahin schon den logischen Schriften des Aristoteles entgegengebracht hatte, kann es nicht wunderlich sein, daß auch die politischen Schriften einen derartigen Anklang fanden, so daß das autoritätswillige Mittelalter seine Sätze als unumstößliche Wahrheiten aufnahm und sie einer göttlichen Offenbarung gleichsetzte. —

Drei Faktoren beherrschen das mittelalterliche Kulturleben und so auch die staatlichen Bildungen jener Zeit.[2]) Christentum, germanisches Volkstum und Antike.

Das Christentum steuerte bei durch die Schriften und die Lehre des heiligen Augustin. Die christliche Doktrin unterschied scharf zwischen Leib und Seele, Spiritualia und Temporalia, irdisch und himmlisch, und wurde ihrer friedlichen Mission zuwider zum Erzeuger des das Mittelalter beherrschenden Gegensatzes von Staat und Kirche, in dem bei der Bewertung jeder von beiden den Vorrang haben wollte.

Durch Augustin erfuhr der Staat eine starke Entwertung, ja sein Ursprung ward aus der Sünde erwiesen, allerdings noch als eine gottgewollte Institution.

Neben dieser Entwertung trat eine scharfe Betonung der Individualität des Menschen hervor, indem sie daran anschließend den Staat als Objekt der Menschen erscheinen ließ, da nicht das irdische Leben von der Religion als das Ziel der Menschheit erklärt wurde, sondern die „Einkehr in die himmlische Heimat".[3]) Die Verbindung beider Faktoren erzeugte die Schaffung einer staatsfreien Sphäre, die sich zu einem Kreise „unzerstörlicher Menschenrechte" verdichtete.

---

[1]) *Onken*, Staatslehre des Aristoteles I, S. 64—80.

[2]) *Riezler*, Widersacher S. 131.

[3]) *Walter*, Naturrecht und Politik S. 516.

Der zweite Faktor, germanisches Volkstum, wurde durch das Lehnswesen das bestimmendste Moment des Staates jener Periode. War doch sogar der kaiserliche Beruf, indem der Kaiser seine Feudalrechte als König zugunsten der kaiserlichen Zwecke geltend machte, von feudalen Ideen durchdrungen und umgestaltet worden.[1])

Die Antike hatte dem Mittelalter die Idee von dem alles umfassenden, weltumspannenden Reiche in die Wiege gelegt. „Von dieser Idee wurden die Germanen gleich bei ihrem Eintritt in die römischen Grenzen überwunden"[2]) und wagten nicht, sich als Eroberer zu betrachten, noch als unabhängige Herrscher. Höchstens als Fortsetzer der römischen Herrschaft wagten sie sich anzusehen, und daß sie es in Wahrheit seien, hat niemand im Mittelalter bezweifelt.

Den gewaltigsten Einfluß sollte die Antike durch die Schriften des Aristoteles ausüben!

Und nun sehen wir das seltsame Schauspiel, daß Christentum und Antike einen Bund schließen, der so innig wurde, daß für den dritten Faktor, germanisches Volkstum, der doch am meisten die tatsächlichen Verhältnisse des Staates beherrschte, kein Raum war.

Und durch die Ausgleichung der Gegensätze zwischen Antike und Christentum wurde der Bund noch inniger gestaltet. So kommt es, daß die Staatslehre jener Zeit bei der Ignorierung der tatsächlich bestehenden Verhältnisse in leere Spekulationen verfällt und die „abstrakte Färbung unnützer Schulgelehrsamkeit"[3]) erhält.

Alle drei Zweige, die sich mit der Staatslehre befaßten, haben gleichzeitig die Schriften des Aristoteles aufgenommen[4]): Staatsrechtsphilosophie begegnete sich mit ihnen auf dem Boden der Ethik, kanonisches Recht, als Teil der Theologie zurückgehend auf allgemeine Fragen, traf sich mit ihnen in der Erörterung dieser, am wenigsten Anhaltspunkte fanden sich mit der römischen Jurisprudenz, doch auch hier fanden sich An-

---

[1]) *James Bryce*, The holy romain empire Kap. 8.

[2]) *Förster*, Die Staatslehre des Mittelalters S. 843.

[3]) *Riezler*, Widersacher S. 131.

[4]) *Gierke* a. a. O. III, S. 511.

knüpfungspunkte, seit die römischen Rechtslehrer sich am Staatsleben beteiligten.

Das 13. Jahrhundert und der Beginn des 14. Jahrhunderts mit ihrer politischen Literatur bedeuteten für die mittelalterliche Doktrin den Höhepunkt der Entwickelung. Wie das 12. Jahrhundert in Johann von Salisbury den Repräsentanten der mittelalterlichen Staatslehre fand, so ward für das 13. Jahrhundert Thomas von Aquino (1225—1274) der bedeutendste Vertreter staatswissenschaftlicher Doktrin, wie er auch in anderen Gebieten der Wissenschaft, Philosophie, Dogmatik usw. der Meister des Jahrhunderts wurde. —

Die ganze Literatur jener Zeit zeigte einige eigenartige, allen eigentümliche Züge, die die staatsrechtlichen Erörterungen bis zu einer schematischen Behandlung herabsinken ließen.

Bei der Behandlung, die sie politischen Fragen angedeihen ließ, sehen wir, daß sie bei den kleinsten Streitigkeiten sich bemühte, „die höchsten prinzipiellen Fragen zur Entscheidung herbeizuholen“[1]) und in der Publizistik des einzelnen Falles sich ausbreiten zu lassen.

Sodann sehen wir in der ausgedehnten Literatur jener Periode eine unendlich schablonenhafte Behandlung der einzelnen Grundfragen. Hegel[2]) sagt einmal: „das Ganze der scholastischen Philosophie hat ein einfarbiges Aussehen. Vergeblich hat man sich bisher bemüht, bestimmte Unterscheidungen und Stufen in die Herrschaft der Theologie vom 8. Jahrhundert bis zum 16. Jahrhundert zu bringen. Die scholastische Philosophie, ebenso wie die arabische, erlaubt die Zeit nicht, und wenn sie es auch erlaubte, die Natur der Sache nicht, in ihre einzelnen Systeme und Erscheinungen auseinander zu legen, sondern nur eine Charakterisierung und Hauptangabe der Momente, die sie in Gedanken wirklich genommen hat“.

Ein gleiches Geschick kennzeichnet die Staatslehre.

Die Quellen, aus denen die einzelnen Vertreter schöpfen, waren dieselben, und fast nie hat ein kühner Neuerer gewagt, sich von den Quellen zu entfernen, aus denen seine ganze Zeit ihre Anschauungen sog.

---

[1]) *Lorenz,* Geschichtsquellen II, 1334.

[2]) *Hegel,* Geschichte der Philosophie II, S. 121.

Lediglich in dem Geschick der Beweisführung konnten die geistigen Fähigkeiten der Vertreter miteinander ringen.

Den gewaltigsten Einfluß auf alle wissenschaftlichen Fragen übte die Bibel.

Wir haben aber hierbei zu beachten, daß die Bibel mehr als Beleg diente, als daß auf ihr aufbauend wissenschaftliche Fragen entwickelt wurden. Es erklärt sich aus dem Einfluß der Kirche und der Religion auf die ganze Geistesbildung des Volkes, daß die Bibel zur Begründung auch von rein wissenschaftlichen Fragen einen derartigen Einfluß hatte.

Um jeder Richtung in einer wissenschaftlichen Frage durch Gründe gerecht zu werden, wurden die verschiedensten Arten der Bibelauslegung erfunden.

Neben der buchstäblichen und historischen galt seit Augustin noch die mystische Auslegung, als allegorische, tropologische, anagogische. Die Scholastiker bauten ganze Systeme über die Auslegung aus!

Die Heranziehung von Gründen aus der Bibel hat natürlich oft zu großen Seltsamkeiten, die unserer Zeit vielleicht gar als Absurditäten erscheinen, geführt.

Bestreitet Johann von Paris z. B. das päpstliche Obereigentum über weltliche Güter, so bringt ihn der Einwand, daß der Herr doch die Teufel in eine fremde Schweineherde fahren ließ, und so über fremdes Gut verfügte, in Verwirrung.

Was sagt er? da die Juden kein Schweinefleisch essen dürften, hätte die Herde keinen Wert.

Dante widerlegt das Bild von der Sonne und dem Mond damit, daß er sagt, der Herr habe die Gestirne am 4. Tage, den Menschen aber am 6. Tage gemacht. Wie sollte da der Herr Sorge getragen haben für die Sünden der Menschheit, ehe sie gesündigt, ja überhaupt existierten. „Denn es wäre töricht, wenn der Arzt vor der Geburt des Kindes für künftige Geschwüre schon Pflaster bereitete!“

Die Bibel wurde, da sie ja nur als Beleg dienen sollte, jeder Theorie dienstbar gemacht und, anstatt aus ihr die wirklich enthaltenen Staatstheorien zu schöpfen, entnahm jeder aus ihr, was er auch ohne sie für das richtige hielt.

Die ganze Literatur ist beherrscht von einer unglaublichen Unkenntnis der Geschichte. Eine Entschuldigung dafür liegt in der Tatsache, daß das Studium der Geschichte durch den Mangel an Quellen, oder ihre Zugänglichkeit sehr erschwert war, und so übersahen die Menschen die Geschichte höchstens über ein paar Generationen hinaus. Was dahinter lag, versank in Fabel und Sage.

So ist es verständlich, daß manche Teile der Geschichte der fälschenden Hand der Kirche anheimfielen, die von da an ihren Ausgang nehmend, über Jahrhunderte hinaus als Wahrheit betrachtet wurden. Die grandioseste Fälschung ist die Konstantinische Schenkung, deren Wahrheit die kritischsten Gegner der Kirche nicht zu bezweifeln, höchstens zu bedauern wagten.

Das Volk hat sich dagegen revanchiert mit der Fabel von der Päpstin Johanna[1]), ohne allerdings damit der Macht der Kirche einen gleichen Abbruch zu tun, wie die Kirche der Macht der Nationen.

Nur die Unkenntnis bezüglich der Grundlage der Geschichte erklärt es, daß die Lehre von dem Übergang des römischen Imperiums auf das deutsche Volk jahrhundertelang sich halten, und eine Macht bilden konnte.

In der jedesmaligen Beurteilung der Wirkung oder des Ursprungs des so Überlieferten spiegeln sich die Ansichten der großen Parteien wieder. Jeder suchte aber, grundsätzlich festhaltend an der so überlieferten Geschichte, dieselbe für seine Ansicht auszubeuten.

Der unkritische Sinn des Mittelalters ging sogar so weit, Fabeln als Tatsachen zu verbreiten, die vor der vernünftigen Überlegung sich hätten verflüchtigen müssen. Dubois erzählt, daß Karl der Große 125 Jahre gelebt habe.[2])

Alles wurde als wahr angenommen, ohne es zu prüfen, wenn es nur von autoritativer Seite kam. Autoritative Seite war aber besonders die Kirche!

Auch die Staatslehre dieser Periode gruppiert sich um die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche. Während

[1]) *Frantz*, Lehrbuch des Kirchenrechts § 12 Anm. 1.

[2]) De recup S. 5.

wir bei allen sonstigen Fragen der Staatslehre jenes Nebenherlaufen neben den wirklichen Verhältnissen sehen, das oft sogar einen mittelalterlich fremden, ja freiheitlichen Zug gezeitigt hat, erlangt in dieser Frage die Staatsrechtswissenschaft eine Positivität und Anpassung an die tatsächlichen Verhältnisse, die sich zum Teil nur daraus erklären lassen, daß, da den Schriften des Aristoteles eine derartige Frage fremd sein mußte, hier die Lehre gezwungen war, an die Wirklichkeit anzuknüpfen.

Die einzelnen Disziplinen, die die Staatslehre des Mittelalters erörtert, sind längst nicht so zahlreich, wie wir sie in unserer heutigen Staatsrechtswissenschaft sehen. Es ergab sich das schon aus der Tatsache, daß viele Fragen in dem damaligen Staate noch gar nicht gegeben waren. Lediglich der Staat selbst, was sein Begriff, Zweck, seine Form, besonders sein Verhältnis zur Kirche angeht und seine Bedeutung je nach seinem Ursprung, das ist von allen auf das breiteste erörtert worden.

Bei der Erörterung der Ideen Dubois' werden wir auch bei ihm die meisten jener eigentümlichen Züge wiederkehren sehen. Bei der Anwendung der heiligen Schrift hat sich übrigens Dubois von einer übertriebenen absurden Bibelauslegung fern gehalten, wie er auch selber sagte[1]: „et si dist Saint Augustin contre Vincentium Donastistam l'en puet en preschant user de la saincte escriture en sens de mystere, si comme le prescheur soit, que bien est: men l'en doit user en disputoison en sens de la lettre, non mie par mystere."

Auch den langweiligen Aufbau der Lehrsätze, wie ihn die Scholastiker betrieben, den Beginn ab ovo, die Aufstellung von Gründen, Gegengründen und so fort, finden wir bei ihm nur selten.

Mitunter ist seine Sprache sogar flott, ja die Disputatio inter militem et clericum zeigt einen fast künstlerischen Aufbau des Dialoges, der sich amüsant liest und uns bedauern läßt, daß uns die Schrift nur als Bruchstück überkommen ist.

---

[1]) Suppl. S. 216.

B. Hauptteil.

Die Lehren des Peter Dubois.

I. Kapitel.

Ursprung des Staates, Rechtfertigung und Zweck des Staates.

Theoretiker und Gelegenheitspublizisten. — Objekt der staatsrechtlichen Ideen. — Civitas superiorem non recognoscens. — Ursprung des Staates bei Kurialisten und Legisten. — Rechtfertigung und Zweck des Staates. — Aufgaben des Staates.

Je nachdem die Schriftsteller jener Zeit — 13. und Beginn des 14. Jahrhunderts — in rein theoretischer Weise die staatsrechtlichen Lehren vortragen, nämlich losgelöst von tatsächlichen Ereignissen ihre Sätze entwickeln, oder anknüpfend an ein Vorkommnis des politischen Lebens bei Erörterung dieses einzelnen Falles, oft in diesen Erörterungen verborgen, ihre Lehrsätze aufstellen, dürfen wir sie in zwei große Gruppen scheiden, Theoretiker und Gelegenheitspublizisten. Wir müssen allerdings beachten, daß diese Scheidung nicht so durchgängig ist, daß nicht der eine auch einmal die andere Methode angewandt hätte, und nur der überwiegende Charakter gibt uns ein Kennzeichen.

Während der ersten Klasse als bedeutendste Vertreter z. B. Thomas von Aquino und Dante angehören, müssen wir Dubois unstreitig der zweiten Gruppe zuzählen.

Angesichts dieser Tatsache, daß Dubois ein Gelegenheitspublizist im besten Sinne des Wortes ist, dürfen wir uns nicht wundern, grundlegende Fragen der Staatslehre, wie Ursprung, Zweck, Rechtfertigung des Staates, bei ihm so spärlich beant-

wortet zu finden, während sie bei den Theoretikern breiten Raum beanspruchen. Dubois ist eben kein Staatsphilosoph.

Wir müssen also versuchen, bei den politischen Forderungen, die Dubois aufstellt, die Wurzeln zu suchen, aus denen sie entspringen, um die allgemeinen Fragen im Sinne Dubois beantworten zu können. Wo Dubois selbst uns im Stich läßt, müssen wir die herrschende Ansicht der Legisten zu Hilfe nehmen.

Bei der Erörterung aller staatsrechtlichen Ideen Dubois' haben wir folgendes zu beachten. Jede allgemeine Erörterung, die er über den Staat gibt, bezieht sich auf den Nationalstaat, auf den Einzelstaat, wie wir ihn gerade in jener Zeit sich immer mehr entwickeln sehen. Er ist der Gegensatz zu der Universalmonarchie des deutschen Kaisers, die besonders in Frankreich ihre Erörterung gefunden hat, wo der nationale Gedanke zuerst Boden faßte und zuerst sowohl in der Politik der französischen Könige, als auch in der französischen Publizistik am schärfsten zum Ausdruck kam.

In der Frage nach der Unabhängigkeit der Staaten von irgend einer höheren Gewalt eilten die tatsächlichen Verhältnisse der Ausbildung der Lehre voraus. Besonders England und Frankreich kümmerten sich gar nicht um das heilige römische Reich. Otto I. war der letzte deutsche Kaiser, der über die Könige von Frankreich eine Oberhoheit faktisch ausübte. Die Abhängigkeit Englands unter Richard Löwenherz, der, um aus der Gefangenschaft loszukommen, England vom deutschen Kaiser zu Lehen nehmen mußte, war eine vorübergehende Erscheinung.[1])

Sonst leugneten diese Staaten sogar auf das energischste irgend eine Abhängigkeit, auch Venedig und die oberitalienischen Städte erlangten die möglichste Unabhängigkeit. Die Lehre von den civitates superiorem non recognoscentes setzt jedoch erst in einer späteren Zeit ein.

Ihre Ausbildung fand die Idee vom Einzelstaat in der Tat-

---

[1]) Vergl. für Frankreich *Glasson*, Histoire du droit et des institutions de la France 1893 V, p. 326ff.; *Viollet*, Histoire des institutions politiques et administratives de la France II, p. 40f.; *Leroux*, Revue historique 49, p. 241ff.; für England *Hatscheck*, Englisches Staatsrecht I, p. 75.

sache, daß die oberitalienischen Städte durch den Konstanzer Frieden 1183 die weitestgehenden Freiheiten erworben hatten, die sie fast vollständig der Abhängigkeit vom Kaiser entzogen. So begann man diese Städte mit der römischen res publica zu vergleichen und, entsprechend der Gleichsetzung der res publica Romana mit dem imperium Romanum, auch mit diesem. So bezeichnete man sie schließlich als uneigentliche Staaten.

Bartolus führte dann aus, daß eine civitas quae superiorem non recognoscit tantam potestatem habebat in populo, quantam imperator in mundo.

Der Begriff wird weiter auf alle faktisch unabhängigen regna ausgedehnt, und regnum, civitas, imperium werden in jener Epoche gleichwertige Begriffe.

Eine Förderung dieser Lehre brachte der Streit zwischen Bonifaz VIII. und Philipp IV. Denn kam es zu einer Unterordnung der Könige von Frankreich unter den Papst, so war damit auch, wenigstens für die Kurialisten, eine Unterwerfung unter den Kaiser gegeben, denn die Ansprüche des Papstes gründeten sich gerade auf die Tatsache, daß der König von Frankreich dem Kaiser unterworfen sei. Diese Ansicht spricht z. B. Henricus de Segusia (gestorben 1271) aus in seiner Summa aurea super titulis decretalium, „Rex Franciae subest Papae quia subest illi, qui subest Papae."

So betonen die französischen Legisten auf das eifrigste die Unabhängigkeit des französischen Königs vom Kaiser.

Es wird eben der Begriff des Staates für die universitates superiorem non recognoscentes monopolisiert.[1])

Es treten jetzt die einzelnen nationalen und territorialen Monarchieen statt der Universalmonarchie an die Stelle der Untersuchungsobjekte des Staatsrechts, ein Umstand, der für die Geschichte der Staatsrechtswissenschaft gleichbedeutend ist mit dem Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit.[2])

So muß die Bedeutung der Universalmonarchie immer mehr schwinden, und sie fand einen heftigen Gegner in den aufstrebenden nationalen Gebilden.

---

[1]) *Gierke*, Johann Althusius S. 232.

[2]) *Rehm*, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft S. 196.

So ist es verständlich, daß Dantes Schrift über die Monarchie, die in hohen Worten die Universalmonarchie feiert, statt einer Prophetie ein Epitaph wurde[1]), ebenso verständlich aber, daß die Schriften Dubois', eines patriotischen, von den Vorzügen Frankreichs überzeugten Mannes, als Untersuchungsobjekt seiner staatsrechtlichen Erörterungen den Nationalstaat und besonders Frankreich gewählt haben.

Für die Behandlung staatsrechtlicher Probleme im Mittelalter ist charakteristisch die Beantwortung der meisten Fragen in religiös theoretischem Sinne. Gerade an diesem Wurzeln, an den religiösen Anschauungen scheiterten die Versuche der Legisten, die allgemeinen Fragen nach Ursprung und Zweck des Staates und sein Verhältnis zu der Kirche zugunsten des Staates zu beantworten und zu beweisen, und das gab von vornherein den Schriften der Kurialisten das Übergewicht, was auch in der Politik den Sieg des Papsttums im Mittelalter herbeiführte, bis eine Neuzeit, welche die alten religiösen Anschauungen abgestreift hatte, im nationalen Staate eine Unterordnung der Kirche unter den Staat herbeiführte.

Augustin (353—430), der größte Kirchenvater, war mit seiner Schrift de civitate dei[2]) der Begründer jener Theorie, welche den Staat nur als Produkt der Sünde betrachtete.

Denn, wie das irdische Leben nichtig ist, das zukünftige, ewige aber das, was wir erstreben müssen, so kommt er auf dieser Grundlage zur Forderung eines zeitlichen und ewigen Staates, „civitas nicht res publica, da er nicht eine res populi ist"; der irdische Staat aber hat seinen Ursprung vom Brudermord. Als Kain den Bruder erschlug und Romulus Remus, da entstand der Zwiespalt zwischen ewigem und irdischem Staate. Dieser irdische Staat aber wird allerdings ewig bleiben, weil Gott gesagt hat: filii huius saeculi generant et generantur (XV. 20).

Damit aber der Staat bestehen kann, bedarf er irdischer Gerechtigkeit. Ohne Gerechtigkeit sind die Staaten große Räuberbanden. Und diesen Zusammenhang mit der Gerechtigkeit gewährt die Kirche.[3]) So wird erst durch die Sanktio-

[1]) *Bryce* a. a. O. Kapitel XV. a. E.

[2]) *Reuter*, Augustinische Studien.

[3]) *Reuter*, Augustinische Studien. S. 139ff.

nierung der Kirche der Staat geheiligt, der sonst, wie z. B. die Ehe, im Prinzip zu verwerfen wäre.

Da der Staat so erst durch die Kirche seine Existenzberechtigung und Möglichkeit erhält, so ist er auch der Kirche rechtlich untergeordnet.[1]) Die Kirche macht den Staat erst Gott wohlgefällig, und nur so ist der Staat, wie auch die Sünde, von Gott in der Weltordnung gewollt.[2])

Das Ideal bleibt die Staatenlosigkeit, aber es ist wegen der Schwäche der Menschheit nicht erreichbar.

„Der Staat, wie ihn Augustin auffaßte, ist entweder völlig entbehrlich und wertlos für die Christenheit, oder die Kirche muß ihn wirklich und vollständig gebrauchen."[3])

Die religiös-anarchistische Theorie wurde dann von Gregor VII. aufgegriffen und bildete von da an einen wichtigen Bestandteil des geistigen Waffenarsenals der Päpste und der kurialistischen Schriftsteller. Schroffer kann man den Standpunkt der Kirche nicht ausgedrückt finden, als in dem berühmten Schreiben Gregors VII. an Bischof Hermann von Metz im Jahre 1081.

Quis nesciat, reges et duces ab his habuisse principium, qui deum ignorantes superbia, rapinis, perfidia, homicidiis postremo universis pene sceleribus mundi principe videlicet diabolo agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine intolerrabili praesumptione affectaverunt.[4])

Wer weiß nicht, daß die Könige und die Fürsten von denen abstammen, die Gott nicht kennen und die durch Hochmut, Raub, Treulosigkeit, Mord, überhaupt durch Verbrechen mit Beihilfe des Teufels, als des Fürsten dieser Welt in blinder Habgier und in unleidlicher Anmaßung nach der Herrschaft über ihresgleichen gestrebt haben.

---

[1]) So die h. M. über Augustin; *Löning*, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, S. 86; *Gierke*, III, S. 126; *Friedberg*, Lehrb. des Kirchenrechts § 10 a. A., bloß ethische Unterordnung; *Rehm*, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft S. 156.

[2]) *Dorner*, Augustinus S. 295 ff.

[3]) *Stahl*, Geschichte der Rechtsphilosophie S. 51.

[4]) *Bruno*, De bello Sax. cap. 73 = M. G. VII, S. 357.

Diese Lehre von dem sündlichen Ursprung des Staates wurde seit Gregor zum Dogma der sogenannten Reformpartei erhoben. —

Im 13. Jahrhundert finden wir als radikalen Vertreter dieser Theorie noch Augustinus Triumphus (1243—1328).

Die Kirche wollte den Gottesstaat begründen, und diese Stiftung mußte notwendigerweise die Aufhebung des Staates zur Folge haben. Um dieses Ziel zu erreichen, mußte alle Autorität auf die Kirche übergehen und die Kirche den Staat ersetzen.

So führte die Notwendigkeit, sich vor der Gefahr der Absorption durch die Kirche zu schützen, den Staat dazu, dieser staatsfeindlichen Theorie eine andere entgegenzusetzen und, anknüpfend an das Bibelwort von der Einsetzung der Obrigkeit durch Gott, den Staat als eine göttliche Institution zu verteidigen.

Es war eine Notwehrpolitik, die aber, da sie auch so eng gebunden war an die religiösen Anschauungen der Zeit, keinen rechten Erfolg haben konnte.

Die legistische Publizistik leugnet den Ursprung des Staates aus der Sünde und erklärt Gott als den unmittelbaren Gründer des ihm wohlgefälligen Staates. Auch die kirchliche Partei kam immer mehr von der konsequenten Durchführung ihrer Theorie ab, da der Staat zur Erhaltung der Kirche notwendig erschien. Es bildete sich eine vermittelnde Theorie, daß der Staat nicht aus der Sünde entstanden sei, sondern aus der Schwäche gegenüber der Sünde, und ließ eine mittelbare Einsetzung durch Gott zu.[1])

Beide Theorien erhielten durch die antike Staatslehre, die eine Entstehung des Staates aus dem Geselligkeitstrieb durch Vertrag oder Okkupation usw., d. h. auf menschliche Tätigkeit zurückführt, eine starke Einschränkung, die Gott nur noch als causa remota erscheinen ließ. So lehrt z. B. Thomas von Aquino die Entstehung aus dem Geselligkeitstrieb. De regimine principum cap. 1:

---

[1]) *Gierke*, Althusius S. 63; *Eiken*, Mittelalterl. Weltanschauung S. 364; *Jellinek*, Staatslehre S. 182; *Mirbt*, Publizistik S. 545; Nachweise bei *Teichmann* a. a. O. S. 17 u. 22.

Est homini naturale quod in societate multorum vivat.	Es liegt in der Natur des Menschen in Gesellschaft zu leben.

Ähnlich sagt Johann von Paris, gestorben 1306, Tractatum de potestate regia et papali cap. 1:

Ex quibus patet homini necessarium esse et utile in multitudine vivere.	Daraus ergibt sich, daß es notwendig und nützlich für den Menschen ist, in Gesellschaft zu leben.

Aus dieser verschiedenen Auffassung von dem Ursprung des Staates ergibt sich auch die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche, die weiter unten erörtert wird.

Auch Dubois ist ein Vertreter der Lehre, daß der Staat eine von Gott gewollte Institution sei. Eine solche Folgerung ergibt sich aus der ganzen politischen Anschauung Dubois', dem eine auf die Unterordnung des Staates unter die Kirche gehende Lehre widerstreben mußte.

Er verbindet diese göttliche Einrichtung mit einer naturrechtlichen Anschauung über den Ursprung des Staates. Gott gab nach Schaffung der Welt Adam und Eva und ihrer Nachkommenschaft das Recht der Okkupation mit den Worten: „Wo dein Fuß hintritt, das soll dein sein." „Quand Dieu le Père empres le Ciel et les quatres Eléments, eut formé Adam et Eue, il dit à eux et à leur succession. Quod calcaverit pes tuus, tuum erit, si comme se dit le commencement de la Bible, c'est à dire qu'il vouloit, que chacun homme fut Seigneur de ceu qu'il occuperoit de terre."

Die Okkupation mit daran anschließender Verjährung gegen den ohne dieselbe stets wieder auftretenden Kommunismus gibt die Entstehung des Staates an. Eine derartige Entstehungsweise, aus Okkupation und anschließender Verjährung, ist eine ganz eigenartige, in der Publizistik jener Zeit nirgends vertretene. Sie lag aber Dubois als Juristen nicht so fern, zumal in Verbindung mit naturrechtlichen Anschauungen, die gerade

[1]) Suppl. S. 215 ähnlich Delib S. 45.

in staatsrechtlichen Fragen mangels positiv-rechtlichen Materials sehr häufig waren.[1])

Mit einer solchen Begründung für die Entstehung des Staates bezw. der Staatsgewalt stellt sich Dubois auf den Standpunkt, daß der Staat seinen Ursprung in der Eigentumsordnung hat. Eine derartige Begründung des Staatsursprungs war schon dem Altertum nicht fremd, und bereits im zweiten Buch der platonischen Republik finden sich Anklänge daran, während Cicero es klar und deutlich ausgesprochen hat in „De officiis" II. 21, 73.

Gerade dem Mittelalter konnte eine derartige Begründung des Staatsursprungs nicht fern liegen, da ja infolge des Feudalsystems der Fürst sich als Obereigentümer darstellte und die Ausübung staatlicher Hoheitsrechte sich auf das Grundeigentum stützte.

In jener Zeit war eben das öffentliche Recht in dem Privatrecht vollständig ertrunken, um einen treffenden Ausdruck von Schücking zu gebrauchen.

Auch Dubois lehrt, daß causa remota Gott ist, indem er selber die Welt dem ersten Menschen zu beherrschen gab und in der Geschichte stets sein Wohlwollen für den Staat offenbart hat. Das alte Testament beweist dies des öfteren.[2]) Er gab dem Volke Israel auf seine Bitte einen König. Er zog die weltliche Macht der geistlichen Gewalt vor, indem er auf Moses nicht Aron, den Hohenpriester folgen ließ, sondern Josua. Auch Dubois stützt sich in der Beweisführung, daß der Staat Gott wohlgefällig sei, auf den Bibelspruch[3]): „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat, denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, wo aber Obrigkeit ist, ist sie von Gott verordnet (Römer 13, 1—7)." Einen Bibelspruch, den wir z. B. bei Dante in seinem „Briefe an die Fürsten und Völker Italiens" als direkte Paraphrase finden.

---

[1]) Dem Naturrecht gibt z. B. *Johann von Paris* ausdrücklich Raum bei der Entstehung des Staates:

Patet quod hujusmodi regimen a jure naturali ac gentium derivatur.	Offenbar leiten die Staaten ihren Ursprung aus Natur- und Völkerrecht her.

De potestate regia et papali cap. 1; *Goldast*, II, S. 209.

[2]) Suppl. S. 215, 216.

[3]) Disput. S. 77.

Vergeblich suchen wir bei Dubois nach einer Rechtfertigung des Staates, während Dante z. B. die Notwendigkeit des Staates u. a. auch durch eine psychologische Rechtfertigung begründet.[1])

Patet igitur, quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intelectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particulariam communitatem ....., tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere per quam quidem tota potentia haec actuetur.

Es ist daher klar, daß das Endziel der Anlage der Menschheit selbst die intellektuelle Kraft oder das intellektuelle Vermögen ist. Und weil diese Aufgabe durch einen einzelnen Menschen oder durch irgend eine besondere Gemeinschaft ... nicht in ihrer Totalität in Wirksamkeit gesetzt werden kann, so ist die Vielheit im Menschengeschlecht notwendig, durch welche die Gesamtanlage des Grundstoffs immer in Wirksamkeit sei (Übersetzung nach Hubatsch S. 33).

Eine derartige Begründung müssen wir allerdings bei Dubois vermissen. Er ist eben, wie oben gesagt, kein Staatsphilosoph. Einen teilweisen Ersatz bietet seine Lehre über den Zweck des Staates, so spärlich auch diese erörtert ist. Die Theoretiker jener Zeit haben im Anschluß an Aristoteles die Lehre von dem Staatszweck auf das breiteste ausgesponnen.

Das „εὐ ζῆν“ des Philosophen wurde allerdings stark beeinflußt durch die christliche Anschauungsweise, die namentlich durch die Lehre des Thomas von Aquino ihre Begründung fand.

Bei Thomas von Aquino begegnen wir zuerst der Lehre von den zwei Glückseligkeiten.

Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitatem divinam (De regim. Principum. I. cap. 14.)

Also ist der Zweck der menschlichen Gesellschaft nicht der, tugendhaft zu leben, sondern durch tugendhaftes Leben zu himmlischer Glückseligkeit zu kommen.

[1]) *Jellinek,* Staatslehre S. 195.

Auch Engelbert von Admont (1250—1331) vertritt diese Lehre.[1]) Am glänzendsten aber hat sie Dante in seinem dritten Buche der Monarchia ausgeführt.[2])

Die menschliche Doppelnatur, Leib und Seele, hat auch einen doppelten Zweck und ein doppeltes Ziel. „Das Streben nach beiden Zielen legte jene unaussprechliche Vorsehung in den Menschen nach der Glückseligkeit, nämlich dieses Lebens, welche in der Betätigung der eigenen Kraft besteht und unter irdischem Paradiese vorgestellt wird, und die Glückseligkeit des ewigen Lebens, welche im Genuß der Anschauung der Gottheit besteht und von der eigenen Kraft nicht erreicht werden kann, außer mit Hilfe göttlicher Erleuchtung, und welche unter dem himmlischen Paradiese zu verstehen ist."

Die Einführung der zwei Glückseligkeiten führt aber naturgemäß dazu, dem Staat jeden Einfluß in religiös-geistlicher Beziehung zu entziehen.

Es hatte die Überordnung der Kirche über den Staat in allen kulturellen Fragen ihre natürlichen Grundlagen in der Tatsache, daß die Kirche der Träger der Kultur war, daß sie, als das römische Reich zusammenbrach, „der Erbe der römischen Kultur wurde".[3]) So war die ganze Kultur jener Zeit eine geistliche geworden, allein die Kirche war befähigt fortzusetzen, was die Antike so glanzvoll ausgebildet hatte.

Deutsche Barbarei verstand bloß zu zerstören, nicht aufzubauen. Gerade darin, daß die Kirche die antiken Kulturgüter übernahm und weiter pflegte, liegt die Bedeutung der katholischen Kirche, die uns in reichlichem Maße vergessen läßt, was sie oft auch für Unheil in der Welt angerichtet hat. —

Daß die Kirche dieses geistliche Gebiet, das ihr von jeher zustand, so eifrig für sich bewahrte, ist nicht verwunderlich, zumal sie es verstand, fast alle Kulturzwecke als unmittelbar

---

[1]) De ortu et fine imperii Romani cap. 17.

[2]) Monarchia III. Kapitel 16. Übers. von *Hubatsch* S. 90.

[3]) So *W. Schücking* in einem Manuskripte, das der Verfasser mir für diese Arbeit zur Verfügung zu stellen die Liebenswürdigkeit hatte, wofür ich dem hochverehrten Herrn Professor auch an dieser Stelle den gebührenden Dank ausspreche; jetzt gedruckt: *Schücking*, Die Organisation der Welt S. 548.

oder mittelbar auf das Jenseits hinleitend zu betrachten und in das weite Gebiet der Seelsorge zu ziehen.

Alle idealen Kulturzwecke sah sie als ihre Aufgabe an.

Die Schulen waren in den Händen des Klerus, die Pflege der Humanität war das eigenste Gebiet der Geistlichen. Dem Staat blieb wenig: äußerer und innerer Schutz, ein Rechtsstaat, eng und begrenzt, ohne höhere Aufgaben. Auch hierin war Dubois der Sohn seiner Zeit, auch er entzieht den Staaten jegliche Sorge, die das Innenleben der Untertanen berührt. Sein großes Reformsystem der Schulen[1]), ja sogar die Einführung der Gerichtsreform[2]), alles liegt in Händen der Geistlichen und des Papstes.

Da hat z. B. Johann von Paris eine höhere Achtung vor den Aufgaben des Staates.[3])

Primo quia supponit quod potestas regalis sit corporalis et non spiritualis et habeat cura corporum et non animarum, quod falsum est.

Zunächst ist es falsch, wenn man annimmt, daß der Staat bloß die Sorge für das leibliche Wohl und nicht auch für das geistige hat.

Dubois' Lehre über den Staatszweck enthält keine philosophischen Erörterungen, wie wir sie oben bei den Theoretikern sahen, sondern sie ist eingekapselt in die Forderungen, die er im Anschluß an das Thema Staat und Kirche aufstellt.

Frieden und Gerechtigkeit zu pflegen, das Wohl seiner Untertanen, besonders der Geistlichen, zu schützen, sind die Aufgaben und der Zweck des Staates.

Die Idee des Friedens ist einer der Grundzüge Duboisscher Ideen.

Quid poterit sanctius esse quam Christiani populi salus et quid pretiosius . . . quam hostes, raptores et interfectores a populo Christiano arcere et quam pacem subjectis et fidelibus emere.

Denn was kann heiliger sein, als das Wohl des christlichen Volkes zu wahren, was wertvoller, als Feinde, Räuber und Mörder von ihm abzuhalten und den Frieden den Untertanen und Gläubigen zu sichern.[4])

[1]) De recup. § 57, S. 46ff.
[2]) De recup. S. 81.
[3]) De potestate regia et papali nach *Goldast*, Monarchia II, S. 134.
[4]) Disput. S. 79.

Ja, als Zweck des Staates wird der Friede sogar zu einer Begründung seiner Notwendigkeit bei Dante und Marsilius von Padua (1270—1340).

Wir werden weiter unten sehen, wie Dubois den Frieden unter den einzelnen Staaten zu erhalten strebte. Hier ist nur von der Erhaltung des Friedens innerhalb des Staates unter den Bürgern durch Vermeidung oder Abkürzung der Prozesse zu reden. Der Staat solle bemüht sein, die Abkürzung der Prozesse herbeizuführen, da er ja nicht alle verhindern könne, und solle so von zwei Übeln das kleinere wählen.[1]) Dieses Ziel zu fördern, schrieb er seine Abhandlung über die Abkürzung der Prozesse, „Summaria brevis de abreviatione litium etc.“, in der uns in eigenartiger Weise und mit reformatorischem Geschick ein neuer Prozeß geschildert wird.

Neben der Friedensaufgabe des Staates will er besonders die Pflege der Gerechtigkeit fördern. Er verlangt vom König, daß er mit gleichem Maße über Große wie Kleine richte, und nicht die Freundschaft mit dem König den Bösewichtern eine leichtere Strafe zusichere. „Or regarde le pueple que nostre Seigneur comande que l'on face justice sus le petit et sus le grant et sans excepciones et faveur des persones.“[2])

Er bedient sich der Worte Sigers von Brabant[3]) (gest. 1283):

Longe melius est civitatem regi legibus rectis quam probis viris	Es ist weit besser, daß die Staaten durch gute Gesetze, als durch gute Fürsten regiert werden,

denn das sei das sicherste Unterpfand für die Gerechtigkeit.

Die Kirche hatte es verstanden, den größten Teil der Rechtsprechung an sich zu ziehen, teils, indem sie, sobald ein Geistlicher beteiligt war, die Rechtsprechung über einen Kirchendiener für sich, als innere kirchliche Angelegenheit in Anspruch nahm, teils, indem sie bei den einzelnen Rechtsfällen, sei es im Privat-, sei es im Strafrecht, den Zusammenhang mit der Sünde, einem rein kirchlichen Vergehen, nachwies und deshalb das Urteil an sich zog.

[1]) De recup. S. 81.

[2]) Not. et extr. S. 176, ähnlich S. 178.

[3]) De recup. S. 121.

Diese ausgedehnte, mit Unrecht erlangte Rechtsprechung bemängelt Dubois, zumal ihre Ausübung noch zu großen Mißständen geführt hatte. So rät er, der Kirche die Ausübung der Gewalt wieder zu entziehen und nie wieder auf sie zu übertragen, da die Parteilichkeit der Kirche stets wieder zutage trete.[1])

Nächst dem Frieden und der Gerechtigkeit dient der Staat und die Staatsgewalt zum Schutze seiner Untertanen. Im erhöhten Maße genießt die Kirche diesen Schutz, da sie selber sich mit ihm nicht befassen kann und soll, und weil die Menge der Güter die Begehrlichkeit des armen Adels reizt, und nur ein mächtiger Staat und starke königliche Gewalt den Geistlichen Schutz verleiht.

Si deficeret potestas regia, qualis esset requies vestra (Geistlichkeit)? Nonne nobiles egeni et prodigi, si consumpsissent sua, converterentur ad vestra. Ergo regia manus vester murus est, pax regis, vestra pax, salus regis, vestra salus.	Was würde ohne eine königliche Gewalt eure Ruhe sein? Würden nicht die armen Adligen, nachdem sie ihr Hab verzehrt haben, eures nehmen? Deshalb ist des Königs Hand eure Mauer, sein Frieden euer Frieden, sein Wohl euer Wohl.[2])

Mit diesen wenigen Andeutungen begnügt sich Dubois in der Frage über den Staatszweck.

II. Kapitel.

Staatsform und Staatssouveränität.

Prinzip der Einheit. — Analogie mit Gottes Weltregierung. — Monarchie. — Völkerverein. — Wahl- oder Erbmonarchie. — Völkerrechtliche Souveränität. — Frankreich und das Römische Reich. — Dubois' Ansicht über die Universalmonarchie. — Frankreichs Weltmachtstellung oder Theorie und Praxis.

Die Frage nach der Staatsform hat im Mittelalter besonders unter zwei Anschauungen gestanden, die ihre Beantwortung bei fast allen Publizisten jener Zeit so gleichmäßig ausfallen läßt. Diese Gleichartigkeit läßt sich nur aus dem tiefen Eindruck erklären, den jene beiden Anschauungen auf die Ge-

[1]) De abrev. fol. 23, S. 462.
[2]) Disput. S. 78.

müter gemacht haben, so daß fast keiner sich ihnen zu entziehen wagte.

Es ist dies zunächst die Idee von der das Weltganze durchdringenden Harmonie, die den Mikrokosmos als ein Abbild des Makrokosmos erscheinen läßt.

Denn Gott als Schöpfer des Alls hat das Weltganze als einen einzigen Organismus gebildet, und so müssen auch alle Teile dieses Ganzen den gleichen Prinzipien, wie das Ganze selber, unterliegen.

Die Anwendung der Analogie geschieht auf alle Erscheinungen, vom Menschen als Individuum an bis zu dem die Menschen umschließenden Staate.

Es muß der Staat damit als Teil des Gottesstaates in allen Teilen demselben entsprechen. So sagt z. B. Thomas von Aquino[1]:

Invenitur autem in rerum natura regimen universale et particulare, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis.

Nun findet sich in der Natur eine doppelte Leitung, eine universale und eine besondere. Die universale ist die, nach welcher alles unter Gottes Leitung gehalten wird, der mit seiner Vorsehung alles regiert. Die besondere Leitung ist der göttlichen Leitung sehr ähnlich, sie findet sich im Menschen, der deshalb die kleine Welt genannt wird, weil sich in ihr die Art und Weise der universalen Leitung wiederfindet.

Auch Dante[2]) hat diese Analogie auf das glänzendste entwickelt.

Das ganze Mittelalter beherrscht aber auch die Idee, daß in dem Weltganzen das Prinzip der Einheit herrsche.

Gott ist das einheitliche Sein und so erscheint die Einheit

[1]) De regimine principum I, Kapitel 12.
[2]) De monarchia I, Kapitel 6, 7.

als die „Wurzel des Gutseins, und die Vielheit als die Wurzel des Schlechtseins".[1])

Gott aber durchdringt das Weltganze, so daß auch in dem Weltganzen das Prinzip der Einheit herrscht. Alle Vielheit entspringt Einem und muß auf Eins zurückgeführt werden.[2])

Augustinus hatte zuerst die Sätze von der Einheit aufgestellt, und von da waren sie auch auf den Staat und alle gesellschaftlichen Vereinigungen angewandt worden.

„Einheit ist die Wurzel alles und somit auch des gesellschaftlichen Seins."[3]) Thomas von Aquino sagt:

Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea, quae sunt secundum artem, imitantur ea, quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius quanto magis asequitur similitudinem ejus, quod est in natura, necesse est, quod in humana multitudine optimum sit, quod per unum regatur.	Alle Vielheit leitet sich ab von einer Einheit. Wenn also die Werke der Kunst um so besser sein werden, je mehr sie ihrem Vorbild in der Natur gleich kommen, so muß es notwendig in einer Gesellschaft von Menschen das beste sein, daß sie von Einem regiert wird.[4])

In diesen Worten sehen wir schon, wie aus der Verbindung jener beiden Ideen, der Analogie des Menschheitsverbandes mit dem Weltganzen und der Idee der Einheit, die Beantwortung nach der besten Staatsform stets im Sinne der Monarchie ausfällt.

Der einheitlichen Weltregierung Gottes entspricht am meisten eine monarchische Spitze des Staates! —

Besonders die kurialistischen Schriftsteller können sich nie genug tun in der Betonung dieser Analogie mit Gottes Weltregierung.

---

[1]) Eod. loc. I, Kapitel 15.

[2]) Quaestio in utramque partem. Nach *Goldast*, II., S. 102.

Item secundum eundem Dionysium: omnis multitudo ad unitatem reducitur, sicut ab unitate procedit.	Ferner wie Dionysius lehrt: Alle Vielheit läßt sich auf eine Einheit zurückführen, wie sie aus einer Einheit hervorgeht.

[3]) *Gierke*, Genossenschaft III, S. 516.

[4]) Nach *Baumann*, Die Staatslehre des Thomas von Aquino S. 31.

Mit der Forderung einer monarchischen Spitze mußte man aber notwendig in Gegensatz zu den aristotelischen Lehren treten, ein Zwiespalt, den man zu überbrücken suchte mit der Begründung, daß Aristoteles von der Offenbarung noch nichts gewußt hätte, deshalb auch nichts vom Priestertum, geistlichen Regiment usw.[1])

Jene mittelalterlichen Anschauungen waren sogar stark genug, eine jede Erörterung über eine andere Staatsform abzuschneiden.

So begnügten die Publizisten sich damit, die Staatsformen des Stagiriten aufzuzählen. Es war in dieser Beziehung die Einwirkung des Philosophen gering, was sich zum Teil auch daher erklärt, daß die Staatsform, die ihm als die beste erschien, in dem Mittelalter, das sich gewöhnt hatte an die germanisch monarchische Staatsform, wenig Anklang finden konnte.

Das Mittelalter hatte auch nur wenige Beispiele für andere Staatsformen. So wurde das Existenzrecht der Monarchie[2]), fast der einzigen damaligen Staatsform, nie oder doch nur selten angefochten. Nur Peter von Andlau hat es gewagt, ihre Vortrefflichkeit anzuzweifeln. Eine einzelne Erscheinung im Gros der Publizisten! Dafür erfuhr aber die Monarchie eine tiefgehende Begründung ihres Wesens, und alle Schriftsteller bemühten sich, Gründe für ihre Vortrefflichkeit herbeizuholen.

Dante z. B. hat sie mit Gründen theologischer, philosophischer und politischer Natur verteidigt.

Jene drei Elemente, Einheit, Analogie mit Gottes Weltregierung und tatsächlich bestehende Verhältnisse, haben auch bei Dubois dazu geführt, ihm die Monarchie als die richtige Staatsform erscheinen zu lassen.

Die beiden ersten Elemente erkennen wir, wenn wir Dubois sagen hören[3]):

Mundus est unus sicut exercitus est unus, censetur autem exercitus unus unitate ordinationis.	Die Welt bildet eine Einheit, wie ein Heer. Die Einheit des Heeres aber rührt her von der Einheit der Leitung.

[1]) *Stahl*, Geschichte der Rechtsphilosophie S. 63.

[2]) *Mirbt*, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. S. 546.

[3]) De recup. S. 37.

und[1]):

Sic mundus debet esse ordinatus in unum finem, videlicet supremum coeli et terre rerum-que omnium conditorem.	So muß die Welt auf ein Ziel geleitet werden, auf den Schöpfer des Himmels und der Erden.

ferner[2]):

Sic ergo senserunt philosophi omnes virtutes sunt in deo per essentiam et idem sunt cum ipso et ab ipso procedunt; ab aliis participantur per assimilationem.	So lehren die Philosophen, daß alle Tugend bei Gott ist von Ursprung an. Sie ist bei ihm und geht von ihm aus; andere nehmen an ihr nur dadurch teil, daß sie nach Ähnlichkeit streben.

Auch das dritte Element hat sicher auf Dubois' Ansicht eingewirkt, denn seit Hugo Capet (987) bestand eine Monarchie in Frankreich, die gerade unter den Vorgängern Philipps IV. an Festigkeit gewonnen hatte.

Wie bei allen Fragen, so hatte auch bei der Frage nach der besten Staatsform der Kampf zwischen Staat und Kirche seine Bedeutung, da man bemüht war, dem Staate den Vorzug zu verschaffen, indem man seine Staatsform rühmte.

Außer der Monarchie findet nur noch die Tyrannis bei Dubois ihre Besprechung, indem er sagt, daß ein König, der nicht das Staatswohl im Auge habe, nicht Herrscher sei, sondern Tyrann.[3])

Quod princeps, qui dominatur propter se, dici non debet princeps sed tyrannus.	Ein Fürst, der in seinem Interesse regiert, heißt nicht Herrscher, sondern Tyrann.

Alle anderen Staatsformen finden bei ihm keine Erörterung; ähnlich Dante, der auch nur über die Tyrannis sich noch äußert in dem Satze: „Tyrannen, die die Gesetze nicht zum Wohl der Gesamtheit befolgen, sondern zu eigenem Nutzen zu verdrehen versuchen."[4]) —

Nun haben wir aber hier folgendes zu beachten. Dubois fordert, wie weiter unten auszuführen ist, die Begründung eines

[1]) De recup. S. 37.
[2]) De recup. S. 95.
[3]) De abrev. fol. 3, de recup. VII, Anm. 8.
[4]) Monarchia III, Kapitel 4.

europäischen Staatenvereins, bei dem die Leitung aller Geschäfte in den Händen eines Konzils liegen soll, das Konzil aber bestehen aus allen Fürsten und dem Papst.

Diese Idee hat allerdings im Grunde genommen nichts mit dem Staatsrecht zu tun, aber der Völkerbund nähert sich in seiner inneren Ausgestaltung, die ihm Dubois zuerteilt, so sehr einem staatsrechtlichen Gebilde, daß wir auch hier von einer Staatsform reden können.

Hierbei läßt allerdings Dubois die einheitliche Spitze des Bundes nicht in einer Einzelperson bestehen, sondern in einer Mehrheit, welche mit einer aristokratischen Regierungsform zu vergleichen ist. Die Besonderheit, die darin allerdings liegt, beachtet Dubois selber nicht, so daß er sich über diese Form der Regierung in keiner Weise äußert, sie vielmehr als etwas Selbstverständliches anzunehmen scheint.

Unter den verschiedenen Arten der Einzelregierung findet bloß noch die Frage, ob eine Wahl- oder Erbmonarchie die bessere sei, in der Publizistik ihre Erörterung.

Wir finden die Verteidiger der Erbmonarchie meistens unter den französischen Publizisten, denen die Vererbung der Krone innerhalb des Hauses Capet eine gewohnte Erscheinung war, die Frankreich nur Glück gebracht hatte.

So sagt z. B. Aegidius Romanus (1247—1316):

Quod melius est regimen regni et principatus ire per hereditatem et successionem filiorum quam per electionem aliquam.[1])	Es ist besser, daß das Reich und die Herrschaft durch Erbgang, als durch Wahl übergehe.

Die meisten Publizisten traten allerdings für die Wahlmonarchie auf. In der Wahl schien sich die Souveränität des Volkes zu offenbaren. Die Lehre von der Volkssouveränität hatte im Mittelalter eine derartige Bedeutung, daß die Vertreter der Erbmonarchie von vornherein durch diese Lehre in eine schiefe Stellung gerieten und so in der Minderzahl waren. Johann von Paris sagt:

Populus facit regem, sicut exercitus imperatorem.[2])	Das Volk wählt seinen König, wie das Heer seinen Feldherrn.

[1]) Zitiert nach *Scholz*, S. 107, Nr. 169.
[2]) De potestate regia . . . . . Kapitel 1.

Thomas von Aquino, Engelbert von Admont (1250—1331) und vor allen Marsilius von Padua waren Anhänger der Wahlmonarchie. Namentlich letzterer hat sie auf das ausführlichste klargelegt und verteidigt.[1])

Für die deutschen Legisten lag ja die Wahlmonarchie sehr nahe infolge der Kaiserwahlen. Ja bei Dante war die Berufung des Herrschers durch Wahl so selbstverständlich, daß er über diese Frage überhaupt keine Erörterung beginnt.

Dubois erweist sich uns als französischer Legist auch als Anhänger der Erbmonarchie. Gegen die Wahlmonarchie hat er mancherlei einzuwenden. Durch die Wahl entständen stets Streitigkeiten unter den Wählern, wie wir es in Deutschland sähen, so daß es besser sei, daß die Wahlmonarchie Deutschlands in eine Erbmonarchie umgewandelt werde, während die Wähler Entschädigungen durch Rechte und Befreiungen erhielten.

Praesertim ne pereat amplius salus et exaltatio rei publicae regni et imperii tam nobilium populorum, petatur alemannie regnum et imperium confirmari regi moderno perpetuo post ipsum posteritate, propter vitandum scandalum sopiendumque cupiditatem electorum, aliqua recompensatione super rebus et libertatibus imperii sibi facta.[2])

Damit nicht mehr das Wohl und das Gedeihen des Staates so vieler edler Völker gestört wird, soll die deutsche Königs- und Kaiserkrone dem jetzigen König und seiner Nachkommenschaft zugesichert werden, um Unruhen zu vermeiden und die Habgier der Wähler zu dämpfen. Die Wähler sollen durch Verleihung von Rechten und Befreiungen entschädigt werden.

Ähnlich äußert sich Dubois, als er dem König den Vorschlag macht, die deutsche Kaiserkrone für sein Haus zu erwerben.[3])

Die Erbmonarchie dünkt ihm das beste, weshalb er z. B. auch dem König zur Pflicht macht, für die Erhaltung seines Stammes zu sorgen, da ohne Vererbung leicht die Ruhe des Staates gefährdet wäre.

Die monarchische Staatsform nimmt Dubois für den Nationalstaat in Anspruch. Wir haben oben schon darauf hinge-

---

[1]) Defensor pacis I, Kapitel 9.

[2]) De recup. S. 12.

[3]) Not. et extr., S. 186 ff.

wiesen, wie das Objekt seiner Erörterung die civitas superiorem non recognoscens ist, deren Typus vor allem Frankreich ist. Dubois ist jede Form der Oberherrschaft über Frankreich verhaßt, mag sie sich als die des Kaisers oder des Papstes äußern. Er sucht auf alle Weise die Unabhängigkeit des französischen Staates zu erweisen.

Seine Anschauung von dem Staate ist schon derartig fortgeschritten, daß er zu dem Begriffe Staat eine völkerrechtliche Souveränität fordert.

Das Wort völkerrechtliche Souveränität gehört einer späteren Zeit an. Erst Bodin hat es geprägt. Den gleichen Begriff drückte das Mittelalter aus, indem es dem Worte civitas den Nachsatz quae superiorem non recognoscit anfügte.

Der Prüfstein dafür, ob ein Staat aber völkerrechtliche Souveränität besitzt, ist die Frage nach der vollständigen Unabhängigkeit der eigenen Gesetzgebung und Jurisdiktionsgewalt.

Diese Lehre von der völkerrechtlichen Souveränität hat sich aus der geschichtlichen Entwickelung der civitates superiorem non recognoscentes ergeben, die wir oben dargestellt haben.

Der Begriff völkerrechtliche Souveränität ist nichts anderes, als ein „Verhältnisbegriff“ (Rehm), der überflüssig ist, so lange es nur einen anerkannten Universalstaat gab, notwendig aber, als Individualitäten unter den Staatswesen und Nationen entstanden.

Frankreich bildete das Geburtsland, die Zeit des Kampfes zwischen dem französischen Staate und der Kirche die Geburtsstunde dieses Begriffes. —

Die tatsächlichen Verhältnisse waren der Entwicklung dieser Lehre, zumal in Frankreich, sehr günstig, da Frankreich ein Land war, über das keine weltliche Macht in der Politik die Oberhoheit in Anspruch nahm. Auch der deutsche Kaiser wagte zu jener Zeit nicht mehr, eine Oberhoheit für Frankreich geltend zu machen.[1])

Otto I. war, wie oben schon gesagt, der letzte Kaiser gewesen, dessen Oberhoheit Frankreich noch anerkannte.

---

[1]) *Leroux,* La Royauté française et le saint émpire. Revue historique 49, S. 252 f.

Frankreich begann Deutschland zu überflügeln, so daß Jordan von Osnabrück (lebt noch 1285) in seinem Buche über das römische Reich darüber klagte, daß der Übermut der französischen Könige, die sich Kaiser nennen wollten, die Eintracht störe, während es doch besser sei, samt Italien unter dem römischen Reiche zu stehen, und Fundament, Dach und Wand der Kirche zusammen zu bilden.

So wenig Achtung genoß Deutschland, daß, als Adolf von Nassau im Bunde mit England Philipp einen scharfen Drohbrief sandte, ohne aber Anstalten zur Verwirklichung zu treffen, letzterer nach sieben Monaten höhnisch bei ihm anfragen ließ, ob denn der Brief echt gewesen sei.

Um ihm die verlorene Oberhoheit wieder zu verschaffen, bot gerade in jener Zeit Bonifaz VIII. während seines Streites mit Frankreich Albrecht I. die französische Krone an, die er für erledigt erklärte. Albrecht war vorsichtig genug, dieses gefährliche Anerbieten nicht anzunehmen.

Auch Frankreich selber gegenüber wagte Bonifaz VIII. daran zu erinnern, daß der französische König dem deutschen Kaiser untertan sei, in seiner Rede vom 30. April 1303.[1])

Vicarius Jesu Christi et successor Petri transtulit potestatem imperii a Graecis in Germanos ut ipsi Germani . . . . . possint eligere regem Romanorum, qui est promovendus in imperatorem et monarchum omnium regum et principum terrenorum. Nec insurget hic superbia galicana, quae dicit, quod non recognoscit superiorem; metiuntur quia de jure et sunt et esse debent sub rege romanorum et imperatori.	Christi Statthalter und Nachfolger Petri übertrug die Kaiserwürde von den Griechen auf die Deutschen, damit sie einen römischen König wählen können, der zu weihen ist als Kaiser und Herrscher aller Könige und Fürsten auf Erden. Nicht wird sich dagegen der gallische Stolz erheben, der sagt, daß Frankreich unabhängig sei, denn dies ist erlogen, weil es von Rechts wegen unterworfen ist und sein muß dem römischen König und Kaiser.

Diese Rede mag besonders Dubois zu der ausdrücklichen mehrmaligen Feststellung veranlaßt haben, daß Frankreich vom deutschen Kaiser unabhängig sei.

[1]) Zitiert nach *Drumann*, Bonifaz VIII., Bd. 2, S. 80.

Im Anschluß an jene beiden Ereignisse, das Anerbieten der französischen Krone an Albrecht und die Rede Bonifaz VIII., und an die Folgerung, die die Kurialisten aus der Unterwerfung Frankreichs unter den Kaiser zogen, nämlich die Unterwerfung des Königs auch unter den Papst, müssen wir jene Bemerkung von Scholz[1]) zurückweisen, daß die Auslassungen Dubois' eine nicht gegen die päpstlichen Prätensionen gerichtete Färbung haben, sondern sich lediglich gegen die Ansprüche der Imperialisten richten. Dubois' Erörterungen schließen sich zu sehr den politischen Ereignissen an, als daß er an Ansprüche, die in Wirklichkeit gar nicht geltend gemacht wurden, lediglich, weil sie von Theoretikern verteidigt wurden, derartig lange Erörterungen knüpfen würde!

Es erklärt sich aus der Schwäche des Deutschen Reiches, daß eine Oberhoheit in der Politik nicht geltend gemacht wurde, an der die Theorie so krampfhaft festhielt.

Dem Imperium des Kaisers gegenüber begründet Dubois die Unabhängigkeit Frankreichs auf die Verjährung.

Seit Karl dem Großen ist Frankreich frei und unabhängig gewesen. Und sollten je Hoheitsrechte des Kaisers bestanden haben, was aber nicht wahr ist, so hätte derselbe diese längst durch Nichtausübung verloren.[2])

. . . . . et si ecclesia romana et imperator subjectionem, si quam habuissent quod non est verum, per centum annos reges possidere libertatem et praescribere permittendo totum jus suum amisissent.	. . . . . und wenn die römische Kirche und der Kaiser jemals eine Oberherrschaft gehabt hätten, was nicht wahr ist, so hätten sie jetzt dadurch, daß sie die Könige die Freiheit haben und ersitzen ließen, ihr ganzes Recht verloren.

Der Miles in der Disputatio betont die Teilung des Reichs zu gleichen Teilen unter die Söhne Karls. Ebensowenig wie der König in Deutschland, könne der Kaiser in Frankreich Gesetze geben.[3])

---

[1]) *Scholz* a. a. O. S. 410.

[2]) Delib. p. 46 und Suppl. S. 218.

[3]) Disput. S. 79.

Die Unabhängigkeit Frankreichs gegenüber dem deutschen Kaiser auf die Verjährung zu stützen, ist ein bei den französischen Legisten sehr beliebtes Argument. Es war ja auch allerdings fast das einzige, dessen sie sich mit Erfolg bedienen konnten. Die Bibel versagte bei diesem Verhältnis; tatsächliche Verhältnisse dienten nicht als Argument, so blieb allein eine juristische Konstruktion.

In der Quaestio de potestate papae heißt es[1]):

Reges autem Franciae longe plus quam centum annis sunt in possessione pacifica, quod solum Deum superiorem in istis nec imperatorem nec papam. Unde patet quod per diuturnam possessionem est ipsis jus summae superioritatis in regno suo taliter acquisitum.	Die Könige von Frankreich sind länger als 100 Jahre in ruhigem Besitz und haben nur Gott, nicht Kaiser oder Papst als Oberherren. Daraus ergibt sich, daß sie durch dauernden Besitz die höchste Souveränität in ihrem Reiche erworben haben.

Das gleiche Argument findet sich bei Johann von Paris, ebenso in der Quaestio in utramque partem.[2])

...... tamen ex tanto tempore praescripserunt et regnum pacifice, possiderunt quod amplius non tenentur alicui respondere.	..... während so langer Zeit erwarben sie das Königreich durch Verjährung und hatten es in ruhigem Besitz, so daß sie ferner von keinem mehr abhängig sind.

Diese Gleichheit der Argumente, die wir noch des öfteren wiederkehren sehen werden, ja die so verblüffend ist, daß sogar einige Schriften wegen der Gleichheit der Argumente demselben Verfasser zugewiesen wurden, so z. B. die quaestio de potestate papae dem Dubois durch Renan, erklärt sich, worauf zuerst Wenk aufmerksam gemacht hat, dadurch, daß die Regierung Philipps IV. es verstanden hat, durch eine geschickt geleitete „Presse" die öffentliche Meinung zu beeinflussen und die Schlagwörter für die Publizistik jener Zeit unter die Menge zu werfen.

---

[1]) Bei *Dupuy,* Preuves p. 675, Anm. 2.

[2]) *Goldast* II, S. 102—120.

Aus diesem Bestreben Dubois', Frankreich unabhängig von den kaiserlichen Machtansprüchen zu stellen, ergibt sich auch seine Stellungnahme zu der Universalmonarchie. Zunächst bezweifelt er überhaupt die Möglichkeit einer solchen.[1])

Modo non est sane mentis, ut credo qui existimare verisimiliter posset in hoc fine seculorum fieri posse, quod esset totius mundi, quoad temporalia solus unus monarcha, qui omnia regeret.	Ich glaube, der ist nicht recht gescheit, der es für möglich hält, daß es hier auf Erden einen einzigen Monarchen für die ganze Welt, soweit es sich um Temporalia handelt, geben könne, der alles regiert.

Ähnlich bestreitet auch Johann von Paris die Möglichkeit der Universalmonarchie.[2])

Sodann erweist auch die Geschichte, daß es nie ein Weltreich gab. Weder Inder, Assyrer, Griechen, noch Römer haben die ganze Welt besessen. Große Teile waren stets noch frei.[3])

Auch ist die Universalmonarchie gar nichts Erstrebenswertes, da die Folge von Welteroberungsgelüsten eines Monarchen zu Krieg und Aufstand führen würde. Dante sah als Aufgabe des Universalstaates die Erlangung des Friedens an, und hierzu erschien ihm allein der Universalstaat geeignet; Dubois dagegen leugnet gerade, daß durch den Universalstaat der Friede erzielt würde.

Die Universalmonarchie, die Dubois so eifrig bekämpft, deren Möglichkeit er bezweifelt, deren Zweckmäßigkeit er

---

[1]) De recup. S. 54.

[2]) De potestate regia et papali, Cap. III.

Secundo, quia non tantum sufficit ad dominandum, sicut unus sufficit in spiritualibus, quia potestas spiritualis censuram suam transmutare potest faciliter ad omnes, tam propinquos, quam remotos, cum sit verbalis, non potestas secularis, gladium suum cum effectu transmutare faciliter potest ad remotos, cum sit manualis; facilius enim est verbum extendere quam manum.	Zweitens, weil einer allein zum Herrschen in Temporalibus nicht genügt, wie in Spiritualibus. Denn die geistige Macht kann ihre Strafen leicht auf alle erstrecken, einerlei ob nah oder fern, denn es sind ja nur Worte. Die weltliche Macht kann nicht so leicht erfolgreich die Fernstehenden erreichen, denn sie ist an den weltlichen Arm gebunden. Viel leichter ist es, mit Worten in die Ferne zu treffen, als mit dem Schwerte.

[3]) De recup. S. 54; De lib. S. 45.

leugnet, ist ihm nur als eine Weltherrschaft des Kaisers so unzweckmäßig, so unmöglich, während er sich nicht scheut, sie für Frankreich zu fordern.

Er entwickelt im zweiten Teil der Schrift De recuperatione[1]) ausführlich, auf welche Weise die Weltmachtstellung Frankreichs wohl zu erreichen wäre, wie z. B. vom deutschen Kaiser die Abtretung der Kaiserwürde, oder mindestens des linken Rheinufers und der oberitalienischen Rechte verlangt werden müsse.[2]) Das Ableben Albrechts gab ihm ja den Anlaß zu einer Einzelschrift über den Erwerb der deutschen Kaiserkrone durch Frankreich.[3])

Segeln auch diese Forderungen alle unter der Marke „Pro facto terre sancte", so haben wir ja schon darauf hingewiesen, wie dies lediglich der Deckmantel war, um die Forderungen gerechter und annehmbarer zu machen.

An eine Verwirklichung der Universalmonarchie in dem Maße, wie Dante sie sich dachte, hat Dubois nicht geglaubt, dafür sind die Gründe, die er gegen eine Universalmonarchie anführt, viel zu durchschlagend, als daß Dubois selber sich ihnen zu entziehen gewagt hätte. Was er erstrebt, ist eine Vormachtsstellung Frankreichs vor den anderen Staaten. Frankreich die entscheidende Stimme im europäischen Staatenbund! Eine derartige Stellung war aber nur durch ein möglichst extensives Herrschaftsgebiet erreichbar, und in dieser Absicht entwickelt Dubois seine Weltmachtspläne.

Diese allerdings etwas zweideutige Haltung Dubois' hat ihm bei den Kritikern unserer Tage ein herbes Urteil eingetragen: „Ce Caton simule, calomnie, flatte et ment."[4])

Im ganzen ist seine Anschauung von einer Weltmacht eben eine praktische, die nichts zu tun hat mit den theoretischen Erörterungen deutscher Legisten. Die deutsche Lehre war eine ideologische, die der rauhen Wirklichkeit wenig entsprach. Niemals, selbst nicht unter den kraftvollsten Herrschern, hatte das

---

[1]) De recup. S. 104 ff.

[2]) De recup. S. 104.

[3]) Not. et extre S. 186.

[4]) *Haréau*, Journal des Savants, 1894, S. 117—123.

Imperium einen derartigen Umfang, wie die Theoretiker es lehrten.

Der Typus des Herrschers, bei dem Wirklichkeit und Lehre sich so sehr trennten, ist Alfons von Kastilien. Dem Worte nach Herrscher der Welt auf deutschem Throne, zog er es in Wirklichkeit vor, in Spanien die Sterne weiter zu beobachten.

Wie Dubois sich mit der Weltherrschaft des Papstes auseinanderfindet, darüber haben wir bei dem Kapitel über das Verhältnis von Kirche und Staat zu sprechen.

III. Kapitel.

Das Staatsoberhaupt und sein Verhältnis zu dem Volke.

Der König von Frankreich und sein Verhältnis zu den drei Ständen. — Die Lehre von der Volkssouveränität. — Entwicklung und Bedeutung derselben. — Dubois' Stellung zu dieser Lehre. — Fürst und Volk bei Dubois. — Ansprüche an die Person des Königs. — Pflichten des Königs.

In der Frage nach der Stellung des Fürsten in seinem Lande und seinem Verhältnis zu dem Volke haben die tatsächlichen Verhältnisse wiederum den geringsten Einfluß auf die Lehre sowohl der Kurialisten, wie Legisten gehabt.

Die Stellung des Königs gipfelte in der lehnsrechtlichen Stellung und die Regierung im Verhältnis des obersten Lehnsherrn zu den Ständen.

Die Zeit Philipps des Schönen bedeutet für Frankreich eine Zeit des Übergangs. Seit Hugo Capet war das Königtum zu dem lehnsherrlichen System übergegangen und bildete die Spitze der Feudalität. Gleichzeitig wandte es auch den lehnsherrlichen Satz von der Erbfolge an. Unter Philipp August und Ludwig dem Heiligen nahm die königliche Gewalt an Machtfülle zu. Die Feudalität wurde gebrochen mit Hilfe der Geistlichkeit und des Volkes. „Die alte Verfassung wurde abgeschafft, eine neue war noch nicht festgesetzt."[1]) Es fragte sich, ging das Reich der absoluten Monarchie entgegen, oder würden Adel und dritter Stand stark genug sein, Anteil an

---

[1]) *Boutaric*, La France sous Philippe le Bel S. 3.

der Regierung zu erlangen in dem Maße, wie in England. Philipp gab den Ausschlag zugunsten der Krone. Unter seiner Regierung wurden die Keime gelegt zu einer absoluten Monarchie.

Fördernd für die zunehmende absolute Stellung des Königs war das Wachsen der äußeren Macht des Königs. Durch Heirat und Krieg vermehrte sich sein Besitz. Die meisten großen Lehen kamen in die Hände des Königs oder seiner Blutsverwandten.

Im Innern erwarb er in erweitertem Maße das Gesetzgebungsrecht, den Maßstab für den Umfang der Macht einer Staatsgewalt. Er bediente sich der Feudalität gegenüber der Geistlichkeit und des dritten Standes und entzog den Baronen bei der Gesetzgebung immer mehr die Zustimmung, die eigentlich zur Gültigkeit der Gesetze nötig war. Auf jede Weise suchte er den Adel zu demütigen. Er beengte ihn in seiner Rechtsprechung, indem er die Möglichkeit gab, seine Rechtssprüche durch den königlichen Gerichtshof abändern zu lassen. Dabei vermied er eine genaue Formulierung der Fälle, in denen dies möglich war. Er verdrängte die Adligen von seinem Hofe, indem er Geistliche und Bürgerliche als seine Berater sich wählte.

Das Mitbestimmungsrecht in den vom Lehnsrecht nicht vorgesehenen Fällen, das die Feudalität von jeher besessen hatte, behielt dieselbe auch unter Philipp IV., jedoch ward es durch Zuziehung von Geistlichkeit und drittem Stand eingeschränkt.[1])

Die Geistlichkeit hatte eine besondere Gesetzgebungsbeteiligung in Fragen, die die Kirche betrafen, und bei Zahlung von Subsidiengeldern.

Die frühere Beteiligung des Volkes an der Regierung hatte lange aufgehört, während die Zeiten Karls des Großen, der das Volk auf den Maifeldern zugezogen hatte, — wenn auch mehr als Zuschauer, denn als mitbestimmenden Faktor, — verklärt durch den Schein verflossener Jahrhunderte, noch lebhaft in

---

[1]) *Callery,* Les premiers Etats généraux. Revue des questions historiques, t. 29, p. 111.

der Erinnerung des Volkes standen. Das Feudalsystem hatte diesen Versammlungen ein Ende bereitet. Das 12. Jahrhundert brachte eine Wiederbelebung der Beteiligung des Volkes. Namentlich in Geldfragen erlangte der dritte Stand eine gewisse Bedeutung.

So war neben Adel und Geistlichkeit auch der dritte Stand beteiligt.

Unter Philipps Regierung vollzog sich dann die Vereinigung aller drei an der Regierung beteiligten Kreise in gemeinsamen Versammlungen, den Etats généraux.

Die erste derartige Versammlung fand vermutlich im Jahre 1290 statt, doch steht dies nicht bestimmt fest.

Die erste, von der wir es bestimmt wissen, ist die vom Jahre 1302.

Die letztere hat in dem Kampfe zwischen Bonifaz und Philipp eine gewisse Rolle gespielt, da durch dieselbe die Unabhängigkeit des Königs von aller Gewalt proklamiert wurde. Auch Dubois war auf derselben als der Vertreter von Coutances erschienen. Diese Stände haben auch noch ferner oft Gelegenheit gehabt, das nationale Interesse gegen Weltmachtsgelüste des Papstes und der Kirche zu verteidigen.

Gerade die Beteiligung der Stände an der Regierung, bei der des öfteren auch öffentlich-rechtliche Verhältnisse durch Vertrag zwischen Fürst und den Ständen geregelt wurden, bot einen tatsächlichen Hintergrund zu der Lehre, welche alle Gewalt von dem Volke ausgehen ließ, der Lehre von der Volkssouveränität. In Deutschland war dieser Lehre noch der Umstand günstig, daß der Kaiser aus der Wahl des Volkes bezw. dessen Repräsentanten hervorging und jeder unbescholtene Freie die rechtliche Möglichkeit der Erlangung der Kaiserkrone hatte.

Die Lehre von der Volkssouveränität, „Volksstaatsgewalt“ (Rehm), können wir fast durch das ganze Mittelalter hindurch feststellen. Die theoretische Entwicklung der Lehre von der Volkssouveränität liegt verborgen in der Lehre vom Herrschaftsvertrage. Die Vertragslehre des Mittelalters enthält nicht die Theorie über die Entstehung des Staates, sondern vielmehr die von der Entstehung der Herrschaftsgewalt.

Entwicklungsgeschichtlich tritt uns nämlich zuerst im Mittelalter die Lehre vom Herrschaftsvertrage entgegen[1]), obwohl dieser, logisch betrachtet, seine Entwicklung aus dem Gesellschaftsvertrage erhält, einen Teil desselben bildet; aber erst die Reformation hat den Gesellschaftsvertrag — den Vertrag über die Entstehung des Staates — zur vollen Anerkennung gebracht. Besonders auf englischem Boden hat er seine energische Durchführung in der Kirchenlehre Richard Hoockers (gest. 1603) gefunden.[2])

Schon frühzeitig sehen wir in der Literatur die Idee eines Herrschaftsvertrages auftreten.[3]) So vergleicht schon Manegold von Lautenbach (lebte um 1090) die Fürsten, die die vom Volk gesetzten Grenzen überschreiten, mit ungetreuen Schweinehirten, die man fortjagen darf, da sie den geschlossenen Vertrag zuerst gebrochen haben, cum pactum pro quo constitutus est constat illum prius irrupisse.[4])

Ihre Verwertung fand diese Lehre zuerst im Streite zwischen Gregor VII. und Heinrich IV., da sie die göttliche Einsetzung des Königs leugnete.

Diese Lehre fand ihre historisch-politische Begründung in dem Satze, daß das römische Volk einst durch die lex regia seine Gewalt auf die Herrscher übertragen habe. Und bei der im Mittelalter herrschenden Anschauung von der Kontinuität zwischen der Respublica romana und dem heiligen römischen Reich deutscher Nation galt das gleiche von dem Kaiser. Auch

---

[1]) So *Gierke*, Althusius S. 76; *Jellinek*, Staatslehre S. 197; dagegen *Rehm* a. a. O. S. 180, Anm. 7.

[2]) Vergleiche darüber: *Jellinek*, Staatslehre S. 198; derselbe, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte S. 35 ff.; *Weingarten*, Die Revolutionskirchen Englands S. 13 ff.; *Borgeaud*, Prèmieres programmes de la démocratie moderne. Annales de l'école libre des sciences politiques V, p. 318 ff.; anders *Gierke*, Althusius S. 76, wo er diese Lehre für Althusius vindiziert.

[3]) Über die Theorie Lautenbachs: *Mirbt*, Die Publizistik S. 227 ff.

[4]) *Floto*, Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter II, S. 289.

Si quis alicui digna mercede porcos suos pascendos committeret ipsumque postmodo non pascere sed furari cognosceret nonne a porcis pascendis illum amoveret?	Wenn jemand einen Hirten dingt, gegen entsprechende Bezahlung seine Schweine zu hüten, und dieser anstatt sie zu hüten, sie stiehlt, darf er ihn dann nicht, wenn er das merkt, aus der Dienste fortjagen?

Manegold hat wahrscheinlich aus der Lehre von der Übertragung der Gewalt durch lex regia seine Idee entnommen.[1])

In diesem Sinne verstehen wir auch die Worte, mit denen der Erzbischof von Mailand den Kaiser Friedrich I. begrüßte.[2])

Scias itaque omne jus populi in condendis legibus tibi concessum. Tua voluntas jus est sicut dicitur: Quod principi placuit, legis habet vigorem, cum populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concesserit.	Wisse, daß das ganze Gesetzgebungsrecht des Volkes dir übertragen ist. Dein Wille ist Gesetz, denn es heißt: Was dem Fürsten beliebt, hat Gesetzeskraft, da das Volk ihm und auf ihn seine ganze Machtvollkommenheit übertragen hat.

Die Lehre von dem Herrschaftsvertrage war aber auch den Legisten akzeptabel und wurde von ihnen dazu benutzt, um ein Absetzungsrecht des Kaisers durch den Papst zu leugnen. Denn da das Volk sich selbst den Herrscher gegeben habe, so könne es nicht Sache des Papstes sein, ihn abzusetzen.

Die Lehre von dem Herrschaftsvertrage fand ihre Erweiterung in einer theoretischen Streitfrage der Juristen. Die Einwirkung des Aristoteles in dieser Lehre ist gering.[3]) Es entstand in der Glossatorenzeit die Kontroverse, ob die Übertragung der Gewalt durch das römische Volk in der lex regia eine alienatio pleno jure sei, oder bloß eine concessio usus. Die letztere Ansicht verbarg in sich die Lehre von der Volkssouveränität. Princeps major populo sagten die einen, vertreten durch Bartolus und Baldus; populus major principe, sagte die jüngere Richtung. Die eine Ansicht erlaubte keine Absetzung des Fürsten durch das Volk und konnte so zur unbedingten Fürstensouveränität führen, die andere als bloße concessio, erlaubte die Abberufung.

Die letztere Ansicht fand ihre praktische Verwertung z. B. in der Arnoldistenbewegung. Die Arnoldisten betonten dabei

---

[1]) So *Bezold* a. a. O. S. 323; *Gierke* III, S. 570 f.; *Jellinek*, Staatslehre S. 196; anders *Rehm* a. a. O. S. 167, der diese Lehre Lautenbachs zurückführt auf die Vergleichung mit dem Vasallitätsvertrag.

[2]) Mon. Ger. XX, S. 446, Ottonis frisigenis episcopi et Rageveni: Gesta Friderici imperatoris liber IV.

[3]) *Rehm* a. a. O. S. 179.

nicht nur die bloße Übertragung zum Gebrauche, sondern vindizierten das Übertragungsrecht auch speziell wieder für das römische Stadtvolk. So sagte ein Arnoldist zu dem jungen Barbarossa: „Das Kaisertum und alle staatliche Gewalt gehört den Römern, und welches Gesetz und welcher Grund hindern Senat und Volk, sich einen Herrscher zu wählen?"

Auch bei der Ansicht, daß die Übertragung pleno jure erfolgt sei, herrscht schon eine gewisse Souveränität des Volkes, da doch die erste Übertragung der Machtfülle des Volkes durch dasselbe stattgefunden habe; doch konnte diese Lehre durch die Gebundenheit des Volkes an die einmalige endgültige Übertragung Volksrechte nicht erzeugen.

„Aus der Annahme einer bloßen concessio ward im Mittelalter die Lehre von der Volkssouveränität geboren."[1])

Ihren konsequentesten Vertreter fand diese Theorie in Marsilius von Padua.

Die praktischen Folgen dieser Lehre sind die Lehren von der Wahl des Königs durch das Volk oder dessen Vertreter, ferner die Möglichkeit, den König abzusetzen und gleichzeitig damit die Erlaubtheit des Tyrannenmordes und die Einschränkung der königlichen Gewalt durch Unterstellung des Königs unter das Gesetz.

Gerade der Punkt betreffs Absetzung des Herrschers fand in der Publizistik jener Zeit des öfteren seine Erörterung. Besonders die Legisten hatten das größte Interesse an der Erörterung dieser Frage und an der Beantwortung in dem Sinne, daß, da das Volk den Herrscher eingesetzt habe, es allein auch das Recht habe, ihn wieder abzusetzen. Der Papst erhielt dabei nur eine nebensächliche Bedeutung, indem er nur nachträglich sein Einverständnis zu geben hatte oder vorher einen Rat in der Frage erteilen durfte. Nur so war es möglich, Fälle, in denen der Papst einen Fürsten mit Erfolg abgesetzt, oder ein Volk von seiner Untertanenpflicht entbunden hatte, zu erklären, ohne daß dem Papst daraus ein wahres Recht erwuchs. So sagt z. B. die Quaestio in utramque partem S. 101:

---

[1]) *Gierke*, Althusius S. 123.

Respondeo nusquam legitur quod regem francie deposuerit sed deponendum consuluit ut dicunt quidam. Interrogatus enim quis potius regnare deberet, an ille qui agebat regni negotia, an ille qui non agebat? respondit: quod primus. Quo facto rex Ydericus depositus fuit a baronibus et Pipinus ordinatus et in-unctus in regem.	Ich sage, daß nirgends zu lesen ist, daß der Papst einen fränkischen König abgesetzt hat, sondern er riet zur Absetzung, wie es heißt. Befragt nämlich, wer König sein solle, der, welcher die Geschäfte des Reiches leite, oder der sie nicht leite, sagte er: Der erstere. Danach wurde König Childerich von den Baronen abgesetzt und Pipin als König gewählt und gesalbt.

Oder Johann von Paris: De potestate regia et papali Cap. XV.

Miserunt .... barones ad Zachariam papam ut discerneret de eorum dubio, quis scilicet potius deberet esse rex.	Die Barone ...... schickten zu Papst Zacharias, damit er über ihren Zweifel, wer eigentlich König sein solle, entscheide.

Die Lehre vom Tyrannenmord steht dieser Frage nicht fern. Es ist eben die Form der gewaltsamen Absetzung. Zuerst am radikalsten hat sich wohl Johann von Salisbury (1115 bis 1180) ausgedrückt, indem er ausführte[1]: „Der wahre Fürst kämpft für die Gesetze und für die Freiheit des Volkes, der Tyrann tritt sie mit Füßen und macht die Völker zu Sklaven. Ersterer ist ein Abbild Gottes (imago quaedam divinitatis est princeps), letzterer der leibhaftige Teufel (tyrannus est adversarius et luciveranae pravitatis imago). Den ersten soll man lieben, den letzten töten." Der Unterschied, den er zwischen Tyrann und Fürst aber macht, ist derartig, daß leichter ein Tyrann als ein Fürst gefunden wird. Erscheint doch Salisbury sowohl Saul als auch Friedrich I. als ein Tyrann. Und Tyrannen ist man sogar verpflichtet zu töten.[2])

[1]) *Gennrich*, Die Staats- und Kirchenlehre des Johann von Salisbury S. 97 ff.

[2]) *Gennrich* a. a. O. S. 97, Anm. 2.

Ex quibus facile liquebit, quia semper tyranno liquit adulari, (Jesuitismus) liquit eum decipere et honestum fuit occidere, si tunc aliter coerceri non poterat.	Daraus ergibt sich, daß es immer erlaubt ist, dem Tyrannen zu schmeicheln und ihn zu täuschen und ehrenvoll ihn zu töten, wenn er anders nicht in Schranken gehalten werden kann.

So erscheint Johann von Salisbury als der erste „Propagandist der Tat“.[1])

Wie anders lehrt da Thomas von Aquino de regim. princ. I. Cap. VI.

Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum sed auctoritati publica procedendum. Primo quidem si ad jus multitudinis alicujus pertinet sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destrui vel refernari potestas ejus si potestate regia tyrannice abutetur.	Es scheint richtiger, gegen die Bedrückung von Tyrannen nicht nach persönlicher Einsicht einiger, sondern von Staats wegen vorzugehen. Erstens nämlich, falls es zum Rechte einer Gesellschaft gehört, sich einen König auszuersehen, so kann mit Fug und Recht der von ihr eingesetzte König auch wieder abgesetzt werden, wenn er seine Macht zur Tyrannis mißbraucht.[2])

Jede gewaltsame Handlung erscheint ihm unrecht und verwerflich, da Gott selber stets geholfen hat, wie die Geschichte lehrt, und helfen wird.

Die Bemerkungen, die Dubois über das Verhältnis vom Fürsten zum Volke macht, sind wie alle seine Bemerkungen über rein theoretische Fragen recht gering, allein wir können doch daraus erkennen, daß auch er sich diese Idee von der Volkssouveränität zu eigen gemacht hat. Er gibt zunächst dem Volke der Krone gegenüber eine Souveränität, die das Recht verleiht, sogar selbständig ohne oder sogar gegen den Willen des Fürsten vorzugehen, was wir ausgedrückt finden in dem Bilde von den Armen und Gliedern des Körpers.[3])

Et si brachium utrumque (Staat und Kirche) deficiat, nonne cetera membra, pedes et alia, ut populi ad defensionem assurgent propter necessitatem?	Und wenn beide Arme (Staat und Kirche) ihrer Pflicht nicht genügen, werden dann nicht die anderen Glieder, Füße usw., das sind die Völker, sich erheben aus Notwendigkeit?

[1]) *Gumplowicz*, Geschichte der Staatstheorien S. 98.

[2]) Übersetzung nach *Baumann*, Staatslehre des heiligen Thomas von Aquino S. 45.

[3]) Not. et extr. S. 184.

So hat denn das Volk den Anspruch darauf, daß der Herrscher Rücksicht nimmt auf das Wohl des Volkes und nicht im eigenen Interesse die Staatshandlungen leitet. Deutlich genug sagt Dubois[1]:

Populus regni francorum rememorans reges qui regnum hujusmodi hactenus gubernaverunt, prout verum fuit optimos mundi fuisse rectores populi et ecclesie defensores forsitan diceret, et clamaret ubique „regem non pro nobis sed contra nos habemus non nostra sed sua commoda perquirit sanguinen nostrum effundi faciendo et mona nostra consumi" et fursitan multa dicerent et rogarent quae homo sane mentis sciente regia majestate recitare non auderet.	Das fränkische Volk aber, in Erinnerung an die Fürsten, die früher regiert haben, und es ist ja wahr, daß sie die besten Herrscher und Schützer der Kirche von der Welt waren, das möchte wohl überall laut verkünden: „Wir haben den König nicht für uns, sondern gegen uns, er erstrebt nicht unseren Vorteil, sondern seinen, und er vergießt unser Blut und verbraucht unser Gut." Und noch mehr möchten sie sagen, was ein verständiger Mensch, eingedenk der Erhabenheit des Königs, nicht zu wiederholen wagte.

So darf sich der König nicht über das Gesetz stellen, sondern unter dasselbe, wenn anders er Herrscher nicht Tyrann genannt werden will.[2]) Die Macht des Gesetzes, in dem sich der Wille des Volkes offenbart, ist unumstößlich. So ist das Gesetz auf Große und Kleine gleichmäßig anzuwenden, denn dafür hat es Gott geschaffen.[3]) Auch die Lehre vom Vertrage zwischen Monarch und Volk klingt bei Dubois durch, wenn er den König ermahnt, für das Wohl der Untertanen zu sorgen, welche er „versprochen hat" zu schützen.[4])

Lediglich das Bild von den Gliedern, die im Notfalle das Gesetz selber durchsetzen, und folgende Stelle:

---

[1]) De abrev. fol. 1; *Langlois*, De recup. S. 120, Nr. 1.

[2]) De abrev. fol. 3; *Langlois*, De recup. S. VII.

[3]) Not. et extr. S. 176.

[4]) De abrev. fol. 19, S. 458.

In legibus omnium antiquissimis Grecorum scriptum fuit per philosophum .... quod princeps quicumque qui dominatur propter se dici non debet princeps sed tyrannus.	In allen alten Gesetzen der Griechen steht seit Aristoteles, daß ein Fürst, der seinetwegen regiert, nicht Herrscher, sondern Tyrann genannt werden müsse.

gibt uns eine Anschauung von der Stellung Dubois' zum Tyrannenmord. Es findet sich zwar die Zulässigkeit desselben nirgends erwähnt — eine Erörterung, die wir sonst vielfach in staatsrechtlichen Schriften finden — doch läßt sich wohl aus seiner ganzen politischen Stellung sagen, daß auch er den Tyrannenmord billigte.

Auch Dante erwähnt den Tyrannenmord nirgends als erlaubt oder unerlaubt, aber, wenn wir ihn in der Divina Comedia die Worte sprechen hören:

„So gingen wir am roten Sud von hinnen,
Aus dem die Rotte der Gefall'nen schrie,
Bis zu den Brauen waren viele drinnen.
‚Tyrannen sind's, erpicht auf Gut und Blut.'
So hört ich den Kentauren jetzt beginnen....“[1])

so ist es wohl kaum zweifelhaft, daß auch er den Mord gebilligt hätte.

Dieser Abhängigkeit des Königs von dem Volke und seiner Unterwerfung unter die in dem Volke ruhende Staatsgewalt und Machtfülle entspricht es auch, daß er dem Könige gewisse Pflichten auferlegt und gewisse Qualitäten von seiner Persönlichkeit verlangt. Ja wir hören Dubois stets nur von den Pflichten des Königs und von den Ansprüchen an seine Person reden, aber nie von den Rechten des Königs.

Zunächst ist ihm der König aus feinerem Stoff geschaffen als andere Menschen[2]), und deshalb ist er auch sorgsamer zu hüten und zu schützen. Dann stellt er besondere Ansprüche an die körperliche Schönheit des Fürsten und glaubt, daß ein jugendlicher und schöner Herrscher leichter das Volk für sich begeistern werde.[3])

---

[1]) Inferno XII, Vers 100ff. nach *Kelsen*, Die Staatslehre des Dante S. 96.

[2]) De abrev. S. 437.

[3]) De recup. S. 139 (Appendice).

Auch ist es nötig, daß der König reich ist, denn einem reichen Volke geziemt es einen reichen Herrscher zu haben[1]), damit er nirgends zurückzustehen braucht und die Freigiebigkeit, die Tugend des Herrschers, üben kann.[2]) Größe und Erhabenheit sollen das Zeichen des Königs sein.[3]) Rechtlichkeit und Besonnenheit geziemen dem König, wenn er nicht die ihm anvertrauten Völker ins Unglück stürzen will.[4])

Doch ist wohl zu beachten, daß ein schlechter Herrscher die Strafe für die Schlechtigkeit des Volkes ist[5]), wie in der Bibel geschrieben steht (Hiob 34, 30): „Und läßt über sie regieren einen Heuchler," aber auch das, daß ein Volk schlecht wird durch die Schlechtigkeit seines Herrschers.[6])

Sic ergo possunt esse et presumuntur prelati et principes mali, cum eos malos videmus, propter peccata populi; et similiter eadem eadem ratione immo fortiori creditur populus malus propter peccata et exempla perniciosa prelatorum, quorum factis plus credit populus quam verbis ...	So können die Fürsten und Prälaten schlecht sein, wo wir solche sehen, wegen der Sünde der Völker, ebenso aber mit noch mehr Grund wird das Volk schlecht wegen der Sünden und verderblichen Beispiele der Prälaten, deren Handlungen es mehr glaubt als den Worten....

Eine gleiche Überspannung der Anforderungen zeigt z. B. auch Ägidius.[7])

---

[1]) De abrev. fol. 7, S. 444.
[2]) De recup. S. 109.
[3]) Eod. loc.
[4]) De abrev. fol. 6, S. 442.
[5]) De recup. S. 31.
[6]) De recup. S. 32.
[7]) Zitiert nach *Scholz* a. a. O. S. 109.

Dictum est enim quod decet regem et principem esse supra hominem et totaliter divinum. De regim. pr. I, 1, Cap. 6.	Es wird gelehrt, daß die Könige und Fürsten über den Menschen stehen und ganz göttlich sind.
.... decet omnes virtutes habere qua si una careant, nullam habent. Eod. loc. Cap. 33.	.... sie müssen alle Tugenden haben, fehlt eine, so haben sie keine.
... quasi semideum. Eod. loc. Cap. 9.	Gleichsam ein Halbgott.

Auch Dante hat seinen Kaiser mit allen Tugenden ausgeschmückt und seine Stellung als die einflußreichste ausgestaltet.

Dubois verlegt die Pflichten des Königs zum größten Teil auf das innerstaatliche Gebiet, und weist ihm besonders das intellektuelle Gebiet zu, wie ja die geistig am höchsten stehenden Menschen die geborenen Herrscher des Volkes sind[1]), ein Satz, den er dem Aristoteles entlehnt.

Die Betätigung im Kriege ist dem König ganz verschlossen wegen der damit verbundenen Gefahr. Denn der König vermöchte vor allem nicht, da er ja aus feinem Stoffe geschaffen ist, die Unbill des Lagerlebens und der Witterung zu ertragen.[2]) Alles Streben des Königs muß darauf gerichtet sein, sich seinem Volke zu erhalten und dafür zu sorgen, daß sein Stamm sich fortpflanze.[3]) Zu diesem Zwecke weist ihm Dubois die Aufgabe zu, in günstiger Gegend — z. B. Paris[4]) — unter günstigen Gestirnen seine Nachkommen zu zeugen und zu erziehen, denn gerade die Gestirne üben einen so mächtigen Einfluß auf die Menschen aus.[5]) Nie soll der König den ältesten Sohn außer acht lassen, sondern als den künftigen Herrscher schützen.[6])

In dieser Beziehung müssen wir allerdings die Aufgabe des Königs als eine wenig erhabene bezeichnen, aber das tragische Geschick der beiden Vorgänger Philipps IV., der Tod Ludwigs IX. vor Tunis 1270 und Philipps III. auf dem Rückzug nach dem unglücklichen Kriege gegen Aragonien, mögen ihm ein warnendes Beispiel gewesen sein, wie er selber in einer seiner Schriften angibt.[7])

David dient ihm als Beispiel für einen König, der selbst zu Hause blieb und seine Feldherrn in die Schlacht sandte.[8]) Denn ruhige Beschaulichkeit schafft Klugheit und Weisheit.[9])

---

[1]) De recup. S. 112.
[2]) De recup. S. 109, 112, 129.
[3]) De recup. S. 113, 128.
[4]) De recup. S. 128.
[5]) De abrev. fol. 28; *Langlois*, De recup. S. 99, Nr. 1.
[6]) De recup. S. 113.
[7]) De abrev. fol. 11; *Langlois*, De recup. S. 112, Anm. 1.
[8]) De recup. S. 111.
[9]) De recup. S. 112.

Anima vero sedata fit et sapiens et prudens.	Nur ein beschaulicher Geist wird klug und weise.

Das Wohl des ganzen Staates aber ruht auf den Schultern des Königs, und wie Justinian im Anfange seines Gesetzbuches sagt[1]: „Occupata nobis circa totius reipublice curas, et nihil parum eligentibus cogitare.....", so soll jeder Herrscher sein Auge auf das Wohl des Staates richten und allen Untertanen, vornehmlich aber die Kirche, seinen Schutz angedeihen lassen.[2])

Seine erhabenste Aufgabe findet der König in der Rechtsprechung. Das Gebiet der Rechtsprechung ist ja von jeher des Königs ureigenstes Gebiet gewesen, und gerade zu jener Zeit durchhallte Frankreich ein Notschrei über den Mißbrauch der Rechtsprechung, die zum großen Teil in die Hände der Geistlichkeit geraten war. So ist es nicht verwunderlich, daß Dubois dem Herrscher die ihm zustehende, aber entgangene Rechtsprechung wieder zuweist.[3])

Sodann macht er seinem König zur Pflicht, die Leitung des Landes von einer Zentrale aus vorzunehmen.[4]) Daß diese Zentralleitung aber möglich ist, das haben deutlich einige römische Kaiser bewiesen, die in Rom bleibend, den Erdkreis lenkten[5]), und dann die Tatarenfürsten[6]), die ihre Heere aussandten, sich den Erdball zu unterwerfen, selber aber in der Hauptstadt blieben zur Leitung der gewaltigen Reiche.

In der Tat wurde Paris zu jener Zeit immer mehr der Mittelpunkt einer starken Regierung, von wo diese ihre Fäden über das ganze Land spannte, im Gegensatz zu der deutschen Kaisermacht, die ohne festen Sitz bald hier, bald dort ihren Sitz aufschlug. Teilweise erklärt sich dieser Gegensatz von Frankreich und Deutschland daraus, daß Frankreich eine Erbmonarchie hatte, in Deutschland aber bei der Wahlmonarchie zum Mittelpunkt der Regierung der jeweilige Sitz des Kaisers in seiner Hausmacht — sofern er überhaupt eine hatte — er-

---

[1]) Eod. loc. S. 109.
[2]) De abrev. S. 457.
[3]) De recup. S. 111; De abrev. S. 458.
[4]) De abrev. fol. 11; *Langlois,* De recup. S. 18, Anm. 1.
[5]) De abrev. fol. 11.
[6]) De recup. S. 135.

hoben wurde. Gerade in jener Zeit konnte die deutsche Kaiserwürde nirgends sich dauernd halten. Sie wanderte von Adolf von Nassau auf den Habsburger, von dem Habsburger auf den Luxemburger, von diesem auf den Wittelsbacher. Die Grundlage für die Möglichkeit einer festen Residenz ist eine straffe Organisation in allen Unterverbänden, eine Zentralisation nach oben. Wo diese vorhanden ist, ergibt sich die Notwendigkeit einer festen Residenz von selber.

IV. Kapitel.

Die Kirche.

Reichtum der Kirche. — Armutsbewegung. — Lehre von der Armut und die Publizistik. — Dubois' Stellung zur Armutslehre. — Armut der Geistlichen. — Armut des Papstes. — Dubois' Stellung zur Konstantinischen Schenkung. — Zur weltlichen Macht des Papstes. — Stellung des Papstes bei Dubois. — Pflichten des Papstes.

„Das ganze Mittelalter ist tatsächlich eine Zeit beständigen Kampfes zwischen dem Selbsterhaltungstrieb des Staates und den Ansprüchen der Kirche.“[1])

Die Kirche und der Klerus hatten zu jener Zeit eine derartige materielle Kraft erlangt, daß der Staat ihnen gegenüber zu unterliegen drohte. Die Kirche hatte ungeheuere Reichtümer zusammengebracht. Das Gleichnis, daß eher ein Kamel durch ein Nadelöhr ginge, als daß ein Reicher in den Himmel komme, wurde nur zu oft von den Geistlichen ihren Schäflein vorgetragen, und die ewige Betonung der Armut, die allein den Weg zum Himmel öffne, wurde der Geistlichkeit die Quelle ihrer materiellen Kraft. Die Kirche war die Empfängerin alles dem Heile hinderlichen Reichtums. Jeder Christ suchte durch Schenkungen sich das Heil der Seele zu erkaufen, und, je ärger der Schenker es auf Erden getrieben, um so größer war die Gabe, die das Trinkgeld bildete zur Erzielung eines gütigen Gerichts.[2]) Eine zu gute Meinung müssen die Menschen von der alles ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes in

---

[1]) *von Treitschke,* Politik II, S. 333.

[2]) Vergl. auch *Uhlhorn,* Die christliche Liebestätigkeit im Mittelalter. S. 40 ff.

jener Zeit nicht gehabt haben, wenn sie hofften, mit klingender Münze ein offenes Tor für ihre schwarzen Seelen zu finden.

So ward es dem Klerus leicht, große Mittel in seinen Händen zu vereinigen. Und wo die legitimen Mittel nicht ausreichten, da griff die Kirche zu illegitimen, zu Fälschungen, wie wir sie als grandioseste in der Konstantinischen Schenkung sehen. „Die Kirche hat einen guten Magen, sie kann auch unrecht Gut vertragen."

Der Reichtum der Kirche stieg ins unermeßliche. Könige beklagten sich darüber und Dichter schrieben ihre Spottlieder auf dieses Laster. So läßt Walter von der Vogelweide (gest. um 1230), als Innocenz III. Opferstöcke in Deutschlands Kirchen aufstellen ließ, angeblich für einen Kreuzzug, den Papst sprechen:

„ich hân zwân Almân under eine Krone brât
daz siz rîche stoeren, brennen und wasten,
al' die wîle fülle ich die kasten;
dort hân ich's in den Stock geleit, ihr Schaz wird aller mîn.
Ihr tiutschez silber vert in mînen welchen schrîn.
Ir pfaffen ezzent hûner und trinket wîn
unde lâsst die tiutschen ... vasten.[1])

Ähnlich klagt Burchard von Ursperg (gestorben 1230).

Alle jene Klagen sind allerdings etwas einseitig und entspringen einer begeisterten Anhängerschaft an die kaiserliche Partei.

Wir in unserer Zeit, die wir übersehen, welche ungeheueren Kulturaufgaben die römische Kirche mit jenen Schätzen erfüllt hat, müssen eine gerechtere Kritik an die „Habgier" der römischen Kirche legen und können uns nicht jenem harten Urteile anschließen; wir dürfen in jenen herben Klagen bloß ein Dokument finden für die Tatsache, daß die Kirche es in geschicktester Weise verstanden hatte, ungeheuere Reichtümer zu sammeln und dadurch sich eine starke Gegnerschaft erweckt hatte.

Welt- und Ordensgeistliche gaben sich in dem Sammeleifer nach Reichtum nichts nach. Ja Papst Johann XXII. wagte

---

[1]) *W. Willmanns,* Walter von der Vogelweide S. 272.

es sogar, um endlich den Vorwürfen der Habgier zu entgehen, die Lehre, daß Christus und die Apostel arm gewesen wären, als ketzerisch zu verwerfen.

Die kirchlichen Bauten jener Zeit geben einen Begriff von der materiellen Kraft der Kirche. Groß und gewaltig ragen die Türme der Dome gen Himmel, ein Wahrzeichen kirchlichen Könnens und Vermögens, an ihren Füßen lagern sich dicht geschart, eng und winklig die Häuser der Laien — das ist der Anblick einer mittelalterlichen Stadt, gleichsam ein lehrreicher Maßstab für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht.

Nur zu natürlich ist es, daß die drückende Übermacht einen Gegendruck erzeugte, und auf der ganzen Linie ward der Feldzug gegen den Reichtum des Klerus eröffnet. Die Lehre von der apostolischen Armut war das Schlagwort der Opposition!

Friedrich II. sah ein, daß die Kirche durch ihren Reichtum zu große Macht erlangte, und in seinem Briefe an den König von England im Jahre 1228 und ebenso in dem Rundschreiben an die Fürsten im Jahre 1245 beklagte er sich über die Habgier des Klerus und sprach die Ansicht aus, daß er zur apostolischen Einfachheit zurückgeführt werden müsse — aber es blieb dabei. Auch England trat den Ansprüchen der Kirche entgegen und dem Legaten, der eine Beisteuer von 10000 Mark verlangte, rief der König zu: „Der Teufel mag dich zur Hölle führen.“ In Frankreich scheiterte der Vorstoß der französischen Barone gegen den Reichtum des Klerus an der Hartnäckigkeit Ludwigs IX., den seine Frömmigkeit zweimal zum Kreuzzug bewog, von dem er nichts erntete als seine Gefangennahme bei der Scheiterung seines Unternehmens vor Damiette.

Gerade zu jener Zeit sehen wir allenthalben sich Sekten bilden, die die Armut preisend, sie für die ganze Kirche forderten.

Die Waldenser, die Armen von Lyon, hatten als Losung das Wort, das Jesus seinen Jüngern sagte: „Ihr sollt weder Gold noch Silber, noch Erz in eurem Gürtel haben“ (Matthäus X, 9—10). Sie gewannen großen Einfluß und Geistlichkeit

und Mönchtum waren dieser Sekte, die mit den Katharern vereinigt war, nicht gewachsen. Die Kirche wollte und mußte die Armutsbewegung unterdrücken. So erfolgte der Zusammenstoß. Die Kirche ging mit den grausamsten Mitteln gegen die Sekten vor. Kreuzzug und Ketzergericht waren die Mittel zur Bekämpfung dieser Bewegung. Mit beiden hat die Kirche ihr Ziel erreicht. Der Kreuzzug endete glücklich, dem Ketzergericht fielen Tausende zum Opfer, ohne daß das Blut des erschlagenen Ketzermeisters Konrad von Marburg (1233) die lohenden Scheiterhaufen erstickt hätte.

Doch dem Zeitgeist, der so eifrig nach Nachahmung apostolischer Armut rief, konnte auch die Kirche sich nicht verschließen und sie war gezwungen, dieser gemüterbewegenden Idee Zutritt in ihre Mitte zu gestatten. „Es gelang eben, wie einst bei den Ursprüngen des Mönchtums, einen Ableger der wilden Wurzel in das Ziergärtlein der Kirche zu verpflanzen."[1])

Franciscus von Assisi gründete seinen Orden, aufgebaut auf dem Prinzip der Armut. Nur mit Bedenken hatte Papst Innocenz III. dem Orden die Erlaubnis zur Predigt erteilt.[2]) Aber mit der Anerkennung der Franziskaner und der Dominikaner war die Armutsbewegung in das von der Kirche bereitete Strombett geleitet, und die Kirche verstand es, diesen Strom, der ihr verderblich zu werden gedroht hatte, sich nutzbar zu machen.

Der Grundsatz der Armut galt allerdings als Prinzip dieser Orden, trotzdem häuften sie Schätze auf Schätze, denn Papst Nicolaus III. hatte in seiner Bulle „Exiit, qui seminat" erklärt (1279), daß die Schätze „in nos et romanam ecclesiam plene et libere pertinere", deren Nießbrauch aber den Orden zustehe. Eigentum und Nießbrauch, zwei Begriffe, die sich in ihrem praktischen Erfolge beinahe decken, wenn man will! Der Angriff auf geistliches Besitztum war nochmals abgeschlagen worden.

Doch die Publizistik jener Zeit ließ nicht locker. Immer wieder kam sie auf die Streitfrage zurück, ob den Geistlichen weltliches Gut zu eigen zustehen dürfe, oder nicht.

---

[1]) *Lindner*, Weltgeschichte III, S. 109.

[2]) *Moeller*, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, S. 396.

In dieser Frage waren drei verschiedene Ansichten vertreten. Die beiden extremsten vertraten, beide auf die Bibel gestützt, die absolute Armut und die absolute Vermögensfähigkeit der Geistlichen. Zwischen beiden stand eine vermittelnde Ansicht. Diese vermittelnde Ansicht sagte, daß die Kirche auf Grund von besonderen Erwerbstiteln privatrechtlich Eigentum besitzen, ein Obereigentum oder ein Hoheitsrecht aber nicht ausüben dürfe. Dies ist vermutlich die Ansicht Dantes, obwohl die Stellen, worin er darüber spricht, eine klare juristische Konstruktion nicht erkennen lassen.[1])

Ähnlich äußert sich auch Johann von Paris in der Einleitung zu seinem Traktate De potestate regia et papali. Die Kurialisten betonten durchgängig die absolute Vermögensfähigkeit der Geistlichen.

Das entgegengesetzte Extrem, die absolute Armut, hat auch zahlreiche Anhänger gefunden, die sich sogar nicht gescheut haben, Päpste, die das Gebot der apostolischen Armut nicht befolgt haben, als Ketzer zu erklären. Als Anhänger dieser Anschauung erweist sich auch Dubois, einer Lehre, die wenige Jahre später durch Marsilius von Padua aufs radikalste ausgestaltet wurde.

Zunächst sieht Dubois in den Geistlichen nicht die Eigentümer des Kirchengutes, sondern bloß Verwalter desselben. Eigentümer sind die Armen, denen es zugute kommen soll. Verwenden die Geistlichen es zu anderen Zwecken, so stehlen sie es den Armen.

Die Ansicht, daß diese Auffassung in den Quellen des kanonischen Rechts ausgesprochen sei, dürfte wohl mit Friedberg zurückzuweisen sein. Daß sich aber Anklänge dieser Theorie Dubois' dort finden, zeigt die bei Friedberg angeführte Literatur. Dubois führt aus:

Responderi potest quod secundum statuta patrum clerici religiosi et seculares non sunt domini rerum ecclesiarum sed solum administratores; ex eis

Man kann sagen, daß nach den Gesetzen der Apostel die weltlichen und Ordensgeistlichen nicht Eigentümer des Kirchengutes sind, sondern bloß Ver-

[1]) *Kelsen*, Staatslehre Dantes S. 108.

possunt ab institutione ecclesiae percipere victum, vestitum et alia necessaria ad procurationem vite, totum residuum pauperum est et pauperibus debetur; quidquid ab administratoribus in prejudicium pauperum retinetur, ad alios usus applicatur, contractatur in prejudicium Christi pauperumque suorum, qui sunt ejus membra, furtum est, rapina est, sacrilegium est.[1])	walter; daraus können sie nach der Ordnung der Kirche nur Lebensunterhalt, Kleidung und Notwendiges nehmen, der Rest gehört den Armen. Was von den Verwaltern zum Schaden der Armen zurückbehalten wird und zu anderen Zwecken gebraucht, wird zum Schaden Christi und seiner Armen, die seine Glieder sind, gestohlen, und ist Raub, Diebstahl, Sakrileg.

Lediglich was die Geistlichen zum Leben notwendig haben[2]), was die natura naturans[3]) fordert, soll ihnen gewährt werden aus dem Gute, das eigentlich den Armen gehört. Daß aber die Bibel bereits den Geistlichen kein Eigentum gewähren wollte, zeigt die Verteilung des heiligen Landes unter die zwölf Stämme Israels, bei der der Stamm Levi kein Los erhielt, sondern lediglich den Zehnten zuerteilt erhielt.[4]) Diese Maßregel, angewandt auf den Priesterstand der katholischen Kirche, verhindert, daß die Geistlichen über der Verwaltung des weltlichen Gutes ihre Pflicht, die Ausübung der Seelsorge, vernachlässigen.[5]) Gegen die Tatsache, daß nur, wenn die Geistlichen der Sorgen um das weltliche Gut entrückt sind, sie ihren geistlichen Pflichten genügen können, läßt sich nicht der Umstand ins Feld führen, daß viele Prälaten trotz der Sorge um das weltliche Gut ihre Pflichten nicht vernachlässigt haben[6]), vielmehr hat es sich gezeigt, daß die meisten um dieses Gut in Hader und Streit geraten sind, während doch die Erhaltung des Friedens, sei es im Verkehr der Völker, oder im Verkehr

[1]) De recup. S. 46. Ähnlich: Quaestio de potestate papae.

Certum enim est, quod praelati non sunt domini rerum ecclesiasticarum, sed dispensatores tantum.	Sicher ist, daß die Prälaten nicht die Eigentümer des geistlichen Gutes sind, sondern bloß die Verteiler.

[2]) De recup. S. 46.

[3]) Disput. S. 77.

[4]) De recup. S. 37, gleiches Argument in der quaestio in utramque partem.

[5]) De recup. S. 43.

[6]) De recup. S. 39.

der Bürger untereinander, die höchste Aufgabe der Kirche ist. Auch nicht, daß seit unvordenklicher Zeit die Geistlichen weltliches Gut zu eigen und in Verwaltung hatten, ist zu beachten, denn nicht bildet eine alte schlechte Gewohnheit eine Entschuldigung für einen bestehenden Übelstand[1]),

quia secundum legem civilem non debemus respicere, quid Rome fit et factum sit, sed quod fieri deberet et debuisset.

weil wir nach den weltlichen Gesetzen nicht darauf sehen dürfen, was zu Rom geschieht oder geschehen ist, sondern was geschehen müßte, oder gemußt hätte.

Diese Reform ist sowohl auf Welt- wie auf Ordensgeistliche auszudehnen und zwar so, daß sie ihr Eigen zu Emphyteuse geben und dagegen gleich Beamten ihre Pension beziehen.

Geschickt weiß er zur Begründung dieser Reform die Tatsache ins Feld zu führen, wie teuer und unrentabel die Verwaltung weltlichen Gutes und weltlicher Herrschaft ist. Als guter Rechenmeister zeigt er, wie bei dem König von Navarra die Kosten der Verwaltung fast die ganzen Einkünfte verschlingen.[2]) Nicht darf man dagegen sagen, daß doch die weltlichen Fürsten auch ihre Verwaltung führen. Ihnen ist eben die Aufgabe zuteil geworden, die Lande zu verwalten, wie den Geistlichen, die Seelen auf das Jenseits vorzubereiten.

Diese Armut will Dubois aber nicht nur auf die untersten Geistlichen ausgedehnt wissen, sondern auch auf Bischöfe, Kardinäle und den Papst. Besonders über die Armut des Papstes spricht er sich auf das ausführlichste aus. Als das Jubeljahr 1300 ungeheure Summen nach Rom brachte, und Bonifaz VIII. das Vermögen der Kirche und sein eigenes vermehrte, erschien Dubois' Schrift De abreviatione, in der er uns angibt, wie mit scheinbar einfachen Mitteln dem Papste zu seiner heiligen Armut zu verhelfen sei. Er glaubt, daß es für die Päpste ganz heilsam wäre, die Armut wieder zu erlangen.

---

[1]) De recup. S. 39.
[2]) De recup. S. 43.

Forte expediret pontifices romanos fore pauperes, ut olim fuerunt, ut sancti essent.	Vielleicht wäre es für die Päpste recht gut, daß sie wieder arm würden, wie sie es einst waren, damit sie heilig wären.[1])

Vor allem ist die Verwaltung irdischer Güter keine Aufgabe des Papstes.[2]) Die Lösung der Frage, wie die Armut der Päpste erreicht werden kann, erfordert unbedingt eine Stellungnahme zu der Konstantinischen Schenkung, dem Grundstock der materiellen Kraft und Macht der Päpste.

Fast alle staatsrechtlichen Schriftsteller der Zeit haben zu ihr Stellung genommen, ihre Gültigkeit, ihr Weiterbestehen und alles mögliche an ihr angezweifelt, aber kein einziger hat die Historie selber angezweifelt. Der Gedanke, daß die Konstantinische Schenkung eine große Fälschung der Kirche sei, erfolgt, um die Macht der Kirche zu stärken, ist dem Mittelalter nie gekommen.

So versucht Dante[3]) die Ungültigkeit der Schenkung damit zu erweisen, daß der Kaiser als Mehrer und Bewahrer des Reiches nicht das Recht gehabt habe, das Imperium durch die Schenkung zu schmälern, und daß die Kirche nicht fähig sei, weltliches Gut in Empfang zu nehmen, gemäß dem Verbot der heiligen Schrift, die sagt (Matth. X., 9): „Ihr sollt nicht Gold und Silber noch Erz in euren Gürteln tragen."

Dubois Stellung der Schenkung gegenüber ist eine ganz eigenartige, wie sie von sonst keinem anderen Publizisten geteilt wird. Er sagt, daß erst seit Sylvester die Päpste begonnen hätten nach weltlichem Reichtum und Macht zu streben, während Christus und Petri Nachfolger stets arm gewesen seien.[4]) Kaiser Konstantin habe also den Anfang zu dem Reichtum der Päpste mit seiner Schenkung gemacht. Diese Schenkung erscheint ihm, wie fast allen Publizisten der Zeit, als ungültig, da sie der gerichtlichen Insinuation ermangelt hätte.[5]) Aber durch Ver-

[1]) Delib. S. 46.

[2]) De recup. S. 43.

[3]) Monarchia III, Kap. X.

[4]) Suppl. S. 216.

[5]) *Johann von Paris:* De pot. reg. et pap. Kap. 22.

. . . ex quibus dicunt juristae quod donatio non valuit	. . . deshalb sagen die Juristen, daß die Schenkung ungültig sei . . . .

und quaestio in utramque partem S. 106 mit ähnlichen Worten.

jährung sei dieser Mangel geheilt worden.[1]) Ihm ist also, im Gegensatz zu allen anderen legistischen Schriftstellern, die Schenkung heute gültig. Wollte allerdings der Papst heute das Institut der Verjährung aufgeben, so würde sofort damit für ihn der Rechtsgrund des Patrimoniums entfallen.[2]) Danach d. h. ohne die Verjährung, könnte dann heute der deutsche Kaiser als der Nachfolger Konstantins die Schenkung widerrufen.[3])

Dubois' Mittel gegen die Wirkungen der Schenkung besteht in der Übertragung des Kirchenstaates auf einen Fürsten[4]), — den König von Frankreich hat er im Sinn, der dadurch die Oberhoheit über viele Staaten erwerben würde, die bis dahin dem Papste lehns- oder tributpflichtig gewesen waren[5]) — zur Emphyteuse. Der König zahlt dafür eine jährliche Rente an den Papst, für deren richtige Zahlung Kautelen getroffen werden müssen.[6])

Eine ähnliche Idee ist tatsächlich einmal der Gegenstand der Erörterung zwischen Philipp III. und Papst Gregor X. gewesen. Vor dem Konzile zu Lyon (1273) machte Philipp III. dem Papste, der ernstlich bestrebt war, eine Besserung der Kirche herbeizuführen, den Vorschlag, den Kirchenstaat auf einen Fürsten zu übertragen, und Gregor sagte, daß ihm das persönlich sehr wünschenswert wäre.[7])

Mit der Aufstellung dieser Forderung erzielt Dubois die Erfüllung zweier Ideen, deren Verwirklichung er besonders erstrebte. Einmal, Aufhebung des privatrechtlichen Eigentums des Papstes, zum anderen, Unterdrückung der weltlichen Macht des Papstes.

Wir haben nämlich zu beachten, daß bei der geringen Scheidung, die öffentliches und privates Recht in der Doktrin jener Zeit gefunden hatte, leicht von der Zulassung privatrecht-

---

[1]) Delib. S. 46.
[2]) Eod. loc.
[3]) Delib. S. 46.
[4]) De recup. S. 33.
[5]) *Langlois*, De recup. S. 98, Nr. 1.
[6]) De recup. S. 33, und De abrev. Vol. 7.
[7]) *Langlois*, De recup. S. 98, Anm. 1, und derselbe, La France sous Philippe III. p. 65.

licher Vermögensfähigkeit der Schritt getan war zur Erhebung von Hoheitsansprüchen aus dem weltlichen Gute. Es hing dies zusammen mit der das Feudalsystem kennzeichnenden rein privatrechtlichen Auffassung vom Staate. In ihm ersetzte eben das Obereigentum eine staatliche Gebietshoheit.

Diesen Gedankengang, aus dem Privateigentum Hoheitsrechte herzuleiten, können wir ganz deutlich bei Aegidius Colonna in seinem Traktate de ecclesiastica potestate III. Cap. 4 beobachten.

Patet quod omnia temporalia sub dominio ecclesie collocata, et si non de facto, quoniam multi forte huic juri rebellantur, de jure tamen et ex debito temporalia summo pontifici sunt subjecta, a quo jure et a quo debito nullatenus possunt absolvi.	Es ist klar, daß alles Weltliche im Eigentum der Kirche steht, und wenn auch nicht tatsächlich — weil vielleicht viele sich gegen dieses Recht auflehnen, — so ist doch von Rechts wegen und nach Gebühr das Weltliche dem Papste unterworfen, von welchem Rechte und von welcher Verpflichtung sich niemand losmachen kann.

Bei dieser Vermischung von Privat- und öffentlichem Recht verstehen wir auch die Bedeutung, die die Konstantinische Schenkung für die Weltmachtstellung der Päpste hatte. Seit den Tagen Gregors IX. begründen die Päpste ihre weltliche Macht auf sie und erhoben so die Schenkung zum Gegenstand alles Streites.[1]) So sagt Hartmann von der Aue: „Do gap der keiser Constantin uf sine keiserliche gewalt sente Sylvestro und vil vor sine fuze und nam di kronen des riches von sinen fuzen und enduchte sich nit wirdig sin si zu nemen von den henden und erlaubite den bebisten und den bischoven und den pristeren gut zu habene. Do wart eine stimme gehort uber allez Rome, die sprach „hute is di galle und di vergift gegozzen in di heiligen kristenheit“ und wizzet daz diz ist noch ein wurzele und ein grundfestene alles kriges zwischen bebisten und den keisern.“[2])

[1]) *Michael*, Kulturzustände IX, S. 267; *Sägmüller*, Theol. Quartalschrift 80, S. 77.

[2]) Armer Heinrich, herausgegeben von *Wackernagel*. S. 86.

In ähnlichem Sinne ruft Dante aus:

„Welch Unheil, Konstantin hat angerichtet,
„Nicht deine Taufe, nein die Schenkung,
„Die du dem ersten reichen Papst gemacht.“[1])

Sollte doch Konstantin in der Schenkung den Päpsten alle Herrschaft übertragen haben oder doch mindestens den ganzen Orient abgetreten haben. So sagt z. B. Thomas von Aquino, bezw. sein Schüler Tolmeo von Lucca, de regimine principum III. Cap. XVI:

Qua probatione in dominio cessit vicario Christi beato videlicet Sylvestro cui de jure debebatur ex causis et rationibus superiis assignatis in qua quidem cessione spirituali Christi regno adjunctum est temporale spirituali manente in suo vigore .....

Danach wurde die Herrschaft abgetreten an den Stellvertreter Christi Papst Sylvester, dem sie aus den oben angeführten Gründen von Rechtswegen gebührte. Hierdurch wurde die weltliche Herrschaft mit der geistlichen verbunden, ohne daß die geistliche Gewalt dadurch Abbruch erlitt.[2])

Läßt nun Dubois das Patrimonium Petri auf einen Fürsten übergehen samt allen Pertinenzen desselben, so entzieht er damit dem Papst das reale Substrat seiner weltlichen Macht und damit die Weltmachtstellung selber. Wir sehen Dubois auf das energischste eine weltliche Stellung des Papstes zurückweisen.[3]) Christus hat allerdings Petrus als seinen Stellvertreter eingesetzt, doch haben wir zu beachten, daß Christus auf Erden in einem Zustand der Armut und Demut weilte, und erst nach seiner Leidenszeit göttliche Machtfülle erlangte. Und bloß als sein Stellvertreter auf Erden ist der Papst eingesetzt, d. h. als Vikarius pro statu humilitatis.[4]) Aber klar hat Christus es ausgesprochen zu Pilatus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ (Johannes XVIII, 36.) Dieses Argument muß den härtesten Gegner entkräften. — Dieses Wort Christi ist eine alte, oft gebrauchte Waffe in den Händen der Legisten, z. B. in der -

[1]) Inferno XIX, V. 115—118.
[2]) Ähnlich quaestio de potestate papae; *Dupuy* a. a. O. S. 675.
[3]) Disput. S. 75f.
[4]) Disput. S. 77.

quaestio de potestate papae und bei Johann von Paris. — Und wiederum hat Christus gesagt: „Denn des Menschen Sohn ist nicht kommen, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene usw.“ (Marcus X, 45.) Dem Hauptmann, der zu ihm kam, mit der Aufforderung, er solle das Erbe unter ihm und seinem Bruder teilen, sagte Christus: „Wer hat mich zum Richter über euch gesetzt?“ (Lucas XII, 14.)[1])

Wollte der Papst auch noch die weltliche Spitze der Menschheit werden, so würde er zwei Schwerter haben, die er nicht fähig wäre zu regieren. Denn wer wäre imstande, und wer wagt es zu sagen, daß er imstande wäre, zwei Schwerter von solchem Umfang in so weiten Gebieten zu regieren![2])

Gegen die alles umfassende weltliche Gewalt des Papstes kann auch noch argumentiert werden ad impossibilia et manifeste inconvenientia deducendo. Wäre der Papst der Herr der ganzen Welt, so müßte ebenso der Bischof der Herr des Landes, der Burgkaplan der Herr der Burg sein, da sie im kleinen die Stellung haben, wie der Papst im großen.[3]) Oder:

Si contenditis (Clericus) papam eandam potestatem (ut Christus in coelo) habere, ergo concedere necesse erit, quod omnia vestra bona potestis sine causae cognitione cui voluerit suo nepotulo vel consanguineo dare, tollere principatus et regna et eis dare pro vestrae libito voluntatis.

Wenn ihr behauptet, daß der Papst dieselbe Gewalt habe (wie Christus im Himmel), so müßt ihr zugeben, daß er alle eure Güter ohne Rechtsspruch seinem Brudersohn oder Bruder geben und Reiche und Herrschaften aufheben kann. Denn das ist eure Ansicht.[4])

Die Aufstellung dieses Satzes, die Dubois dazu dient, die Absurdität der Behauptung von der weltlichen Herrschaft des Papstes über alle Menschen und alles Gut darzustellen, ist von kurialistischer Seite als ernsthafte Behauptung ausgesprochen worden. So sagt z. B. Ägidius Colonna[5]):

---

[1]) Disput. S. 75. Gleiches Argument in de potestate papae; *Goldast* a. a. O. II, S. 673. Quaestio in utramque partem, und *Johann von Paris*, De potestate regia et papali.

[2]) De abrev. fol. 7.

[3]) Disput. S. 77.

[4]) Disput. S. 76.

[5]) De ecclesiastica potestate II, Kap. 6.

His ergo declaratis volumus descendere ad propositum et ostendere, quod nullum sit dominium cum justitia nec rerum temporalium, nec personarum laicarum nec quorumcumque quod non sit sub ecclesia et per ecclesiam, ut agrum vel vineam vel quodcumque, quod habet hic homo vel ille, non possit habere cum justitia, nisi habeat id sub ecclesia vel per ecclesiam.

Jetzt wollen wir zeigen, daß es ein Eigentum weder an weltlichen Gütern, noch für weltliche Personen, noch sonst irgend ein rechtmäßiges gibt, das nicht durch, oder unter der Kirche besteht, so daß niemand einen Acker, oder einen Weinberg, oder sonst etwas mit Recht haben kann, außer von und durch die Kirche.[1])

Es ist das Gegenstück zu der Lehre der Imperialisten, die ein gleiches umfassendes Eigentumsrecht für den Kaiser in Anspruch nahmen.[2]) Die Kurialisten hatten gut von den Imperialisten gelernt.

Von den Kurialisten ist die Weltmachtstellung des Papstes stets auf das hartnäckigste verteidigt worden.

Dicendum erit quod dicentes papam esse vicarium Christi in toto orbe dominium habere solum supra spiritualia non autem super temporalia . . . . sed quid dicit iis divina sententia. Audiamus . . . . dabo omnem multitudinem hanc in manu vestra et scietis, quia ego sum dominus.

Man muß aber sagen, daß die Lügner sind, welche behaupten, daß der Papst der Vikar Christi in der ganzen Erde sei, aber nur die Herrschaft in Spiritualibus, nicht aber in Temporalibus habe; denn was sagt ihnen die Heilige Schrift. Hören wir: Ich werde dir alle diese Völker in deine Hand geben und ihr werdet wissen, daß ich der Herr bin.[3])

Indem nun Dubois, wie wir gesehen haben, dem Papste sowohl weltliches Gut, wie auch weltliche Macht entzieht, nimmt

---

[1]) Ganz folgerichtig ist danach z. B. die Lehre des Augustinus Triumphus über die Konstantinische Schenkung. Wenn nämlich den Päpsten alles zu eigen gehört, so konnte Konstantin gar nichts mehr dem Papste schenken, sondern die Schenkung war bloß eine Restitution. Summa de ecclesiastica potestate I, Kap. 1.

[2]) Vergl. *G. Meyer,* Das Recht der Expropriation S. 86ff.

[3]) *Augustinus Triumphus,* De ecclesiastica potestate qu. 45, zitiert nach *Friedberg,* De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum. S. 27.

er ihm auch jede Betätigung in weltlichen Angelegenheiten. Lediglich in geistlichen und geistigen Dingen weist er ihm eine hervorragende Stellung an. Die Achtung, die Dubois vor dem Papsttum und dessen hoher Mission in spirituellen Angelegenheiten hat, ist keine geringe. Er ist überzeugt von der Erhabenheit des päpstlichen Stuhles. Aber er achtet mehr das Institut, das Papsttum als göttliche Einrichtung, als den jeweiligen Repräsentanten dieses Institutes, gegen den er sogar die Anklage der Häresie geschleudert hatte.

Der Papst ist das Licht und der Spiegel der Welt, dem Christus mehr Güter gegeben hat, als Moses und allen Propheten.[1]) Gott selber hat durch Christus den Papst eingesetzt und ihm in spirituellen Angelegenheiten die oberste Leitung angewiesen.[2])

Sed verisimile est, quod in spiritualibus possit et debeat esse princeps unicus et monarcha, qui spiritualiter percutiat et distringat usque ad orientem, occidentem, austrum et septentrionem.

Sicherlich kann und muß in Spiritualibus der Papst der oberste Herrscher sein, der in spirituellen Angelegenheiten von Nord nach Süd, von Ost nach West gewaltig herrscht.

Auch wollte Gott, daß alle Welt ihm in Spiritualibus gehorche.[3])

Sic enim voluit dominus et expedit, romanum pontificem, vicarium suum Petri locum tenentem, in terris fore caput universalis ecclesiae, omnesque sibi obedire prout sanctorum patrum statuta declarant.

Das wollte Gott, und das ist gut, daß der römische Priester, Vikar Gottes auf Erden auf dem Stuhle Petri, das Haupt der ganzen Kirche, sei und alle ihm gehorchen, wie die Gesetze der heiligen Väter befehlen.[4])

Der Papst ist der Stellvertreter Christi, allerdings lediglich, wie erwähnt, Vikarius pro statu humilitatis.[5]) Und, entsprechend

---

[1]) Delib. p. 47, de recup. S. 22, not. et extr. S. 177.

[2]) De recup. S. 54.

[3]) De recup. S. 48.

[4]) Ebenso *Johann von Paris,* De potestate Kap. 19; *Goldast* a. a. O. II, S. 134.

[5]) Disput. S. 77.

seiner geistlichen Stellung, soll seine Aufgabe auch nicht in weltlichen, sondern in geistlichen Dingen bestehen, in der Vorbereitung der Seelen auf das Jenseits. Er hat von Christus die Aufgabe erhalten, die Seelen zu leiten mit den Worten: Pasce oves meas[1]), und er ist Gott verantwortlich für das Wohl der Seelen. Er ist eingesetzt, für die Sünden die Opfer zu bringen.[2])

Da im Streit und Kampf das Heil der Seelen gefährdet wird und die Zahl der Teufel vermehrt[3]), so muß der Papst alle Streitigkeiten aufheben (. . . . . ut omnes animas salvet patrique suo servet et reddat, omnes guerras, seditiones evellere debet).[4])

Seine sonstigen Pflichten liegen alle auch im geistlichen oder geistigen Gebiete. Das Studium der Heiligen Schrift soll ihm angelegen sein.[5]) Predigt und Gebet ist sein Amt.[6]) Die Fürsorge für den Unterricht ist ihm anvertraut.[7]) Er bildet die höchste Lehrautorität.[8]) Eine heilige Pflicht ist ihm die Errichtung und Erhaltung des ewigen Friedens. Zur Durchführung dieser Aufgabe sind dem Papste sogar weltliche Geschäfte erlaubt. Schon die Heilige Schrift verlangt vom Papste die Erhaltung des Friedens, der er sich deshalb nicht entziehen kann.[9])

Die Aufgaben, die dem Papst bei Erreichung dieses Zweckes zufallen, berühren das völkerrechtliche Gebiet und sind weiter unten zu erörtern. Es ist z. B. das Recht, ein allgemeines Friedenskonzil zu berufen (Quod ut inchoetur ordinate videtur expediens supplicare domino Papae quod . . . . concilium facit generale)[10]), die Aufgabe, Vorschläge auf demselben zu machen (videtur expediens quod summus pontifex in concilio statuat. . . .)[11]) und im schiedsrichterlichen Verfahren unter den

---

[1]) Suppl. S. 217.
[2]) Disput. S. 76.
[3]) De recup. S. 4.
[4]) De recup. S. 22.
[5]) De abrev. Fol. 7., S. 447.
[6]) Eod. loc. und de recup. S. 37.
[7]) De recup. S. 49.
[8]) Delib. S. 47.
[9]) De recup. S. 94 u. a.
[10]) De recup. S. 90.
[11]) De recup. S. 82 u. a.

Völkern als Berufungsgericht zu fungieren.[1]) Lediglich bei diesen Aufgaben sind dem Papst weltliche Geschäfte und weltliche Macht übertragen.

V. Kapitel.

Das Verhältnis von Staat und Kirche.

Die Kirche in Frankreich und ihr Verhältnis zu der Krone. — Die Publizistik über Staat und Kirche. — Zwei Grundfragen. — Dualismus. — Temporalia und Spiritualia. — Schwäche der Legistenargumente. — Dubois' Gleichstellung von Temporalia und Spiritualia. — Die Kirche soll keine Gesetzgebung haben, auch keine Jurisdiktionsgewalt. — Der Staat soll die Pfründe besetzen, er darf die Kleriker besteuern. — Andere Legisten.

In der großen weltbewegenden Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche war in Frankreich die Antwort sehr zugunsten des Staates ausgefallen.

Wir zeigten bereits oben, wie Philipp der Schöne es verstanden hatte, die Weltmachtsgelüste der Kirche gegenüber Frankreich auf das energischste zurückzuweisen.

Zu Avignon büßten die Päpste den Übermut Bonifaz VIII. und die Feigheit Clemens V. Auch gegenüber der Kirche in Frankreich hatte der Staat eine gewisse Überordnung erlangt.

Die französische Kirche hatte von jeher mancherlei Freiheiten gegenüber Rom gehabt, die von den Königen ängstlich gehütet, von den Päpsten um so ärger bekämpft wurden.

Die Grundlage bildet die sogenannte pragmatische Sanktion Ludwigs des Heiligen (1269), die das Wahlrecht der Kapitel bei Stellenbesetzungen stützte, die Jurisdiktion zusicherte und römische Erpressungen verbot. Dem König war dabei der größte Einfluß auf die Wahl gesichert, da keine Wahl ohne seine Autorisation geschehen sollte, ja, er erhielt sogar das Recht, im gegebenen Falle die Wahl für ungültig zu erklären. Allerdings hatte diese Bestimmung gerade in jener Zeit wenig Bedeutung, da der Papst es verstanden hatte, die Besetzung der Bischofstühle an sich zu ziehen. So wurde in der Zeit von

---

[1]) De recup. S. 11.

1295—1306 in ganz Frankreich von 16 vakanten Bistümern nur eins durch Wahl besetzt.[1])

Der Erwerb von Immobilien wurde für die Kirche sehr erschwert.

Die Jurisdiktionsgewalt der Kirche hatte in jener Zeit einen ungeheuren Umfang angenommen, nicht nur in Strafsachen, sondern auch in Zivilsachen.

War ein Geistlicher irgendwie beteiligt, so gehörte der Prozeß grundsätzlich vor die geistlichen Gerichte.

Jeder Vertrag, der eidlich bestätigt oder unter Treu und Glauben gestellt war, fand seine Aburteilung vor dem geistlichen Gericht.

Die Exkommunikation wurde im weitesten Maße geübt. Der gewaltige Umfang der geistlichen Gerichtsbarkeit erklärt sich teilweise aus der mangelhaften Organisation der weltlichen Gerichte; aber seit Ludwig IX. waren sie sehr verbessert worden, und trotzdem sehen wir dieses Anwachsen der geistlichen Gerichtsbarkeit.

Philipp nahm den Kampf gegen diesen Übelstand auf, aber die vielen Kriege verschlangen viel Geld, und in der Geldnot ließ er gegen Zahlung von Subsidiengeldern von dem Kampf ab und sicherte den einzelnen Gebietskirchen im einzelnen, schließlich 1303 im allgemeinen, die Jurisdiktionsgewalt zu.

Die Kirche fuhr aber fort, von dieser Gewalt üblen Gebrauch zu machen, und es kam zu vielen Skandalen. Ihre Gerichtsbarkeit nahm einfach überhand. Der König versuchte trotz seiner Versprechen diesem Unfug zu steuern, indem er vor allem verbot, daß die, die sich der geistlichen Gewalt nicht unterwerfen wollten, exkommuniziert würden, und indem er königliche Advokaten an den geistlichen Gerichtshöfen als ständige Institution einsetzte.[2])

Vollständige Steuerfreiheit genossen die Geistlichen in jener Zeit nicht. Sie waren nur von der Kopfsteuer befreit, auch von dieser nur soweit sie unverheiratet lebten und keiner

---

[1]) *S. Haller,* Papsttum und Kirchenreform S. 38; *Rocquain,* La papauté au moyen-âge S. 215; *Denifle,* Archiv für Literatur und Kirchengeschichte V, S. 520.

[2]) *Boutaric,* La France sous le Bel Philippe S. 78—80.

bürgerlichen Beschäftigung nachgingen. Alle anderen Steuern aus persönlichem Vermögen mßten sie an den Staat oder die Kommunen zahlen wie jeder andere. Die Güter der Kirche unterlagen noch einer Gelegenheitssteuer, dem Zehnten, der im zehnten Teil der Einkünfte bestand. Eigentlich diente der Zehnte nur für Kreuzzüge, doch wurde er im steigenden Maße für alle möglichen Unternehmungen erhoben.

Von 1247—1271 zahlte die Kirche z. B. 12mal den Zehnten.

Seit 1274 erlaubte der Papst des öfteren wieder den Zehnten zu erheben, doch genügte dies dem König nicht. Er fuhr fort, solchen zu erheben, indem er Konzile der einzelnen Metropolitangebiete festsetzte und sich auch von diesen den Zehnten zusagen ließ. Im Generalkonzil fürchtete er scheinbar, seinen Willen der geeinten Macht der Geistlichkeit gegenüber nicht durchsetzen zu können.

Die fortgesetzte Besteuerung des Klerus durch den König führte zu dem Ausbruch des großen Kampfes zwischen Bonifaz VIII. und Philipp IV.

Bonifaz verbot in der Bulle „Clericis laicos" die weiteren Schatzungen, aber Philipp störte sich nicht daran, und Bonifaz mußte nachgeben, indem er erklärte, daß die Bulle keine Anwendung auf Frankreich fände, und der König zur Erhebung der Steuern keiner päpstlichen Erlaubnis bedürfte.

Philipp besteuerte also weiter, allerdings oft unter Aufgabe wichtiger Privilegien. Seine Haltung in dieser Frage wurde sogar von vielen Königsanhängern, z. B. auch von Dubois, getadelt, die die vielen Schatzungen als Unrecht erklärten. In der Tat zog der König ungeheure Summen aus dem Klerus; unter seiner Regierung waren nicht weniger als 21 Schatzungen, die zusammen mehr als 400 Millionen Franks einbrachten.[1])

Die tatsächlichen Verhältnisse haben auf die publizistischen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche den größten Einfluß ausgeübt, ganz im Gegensatz zu andern staatsrechtlichen Fragen. Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, daß gerade in dieser Frage die Lehren eine Positivität erlangten, die in jener Zeit, wo in der Staatslehre Theorie und Wirklichkeit so sehr divergieren, geradezu verblüffend ist.

[1]) *Boutaric* a. a. O. S. 279.

Das Verhältnis von Staat und Kirche wurde besonders bei zwei, die staatsrechtliche Literatur des 13. und Beginn des 14. Jahrhunderts beherrschenden Fragen erörtert, die sowohl von Kurialisten wie Legisten auf das ausführlichste behandelt wurden.[1])

Die erste Frage war die, hat der Papst ein Recht in bezug auf Erwerb und Verlust der deutschen Kaiserwürde und damit eine Stellung über dem Kaiser, die zweite, erstreckt sich das heilige römische Reich deutscher Nation über alle Staaten und Fürsten der Erde? Wurden die beiden Fragen bejaht — und die Päpste und die Kurialisten haben dies nur zu oft und zu gerne getan — so war damit erwiesen, daß dem Papst alle Länder untertan seien, denn wer dem Kaiser untertan war, war es in noch höherem Maße dem Papste, dem Herrn des Kaisers. Wir zitierten bereits die Stelle des Hostiensis in bezug auf Frankreich, „rex Francie subest papae quia subest illi qui subest papae".

Daß aber überhaupt die Frage, wer höher sei, Kaiser oder Papst, Staat oder Kirche, aufgeworfen wurde, das hatte außer in dem natürlichen Bestreben der beiden Rivalen, einander zu beherrschen, auch in einer philosophischen Betrachtung der Weltordnung seinen Grund.

Das ganze Mittelalter beherrschte, wie wir oben gezeigt haben, die Idee der alle Vielheit durchdringenden Einheit. „Unmittelbar aus diesem Gedanken ergibt sich dem ganzen Mittelalter das Postulat der äußeren Verbandseinheit der gesamten Menschheit."[2])

Die christliche Doktrin durchdringt aber gleichzeitig der Grundsatz von dem Dualismus, Leib und Seele, Spiritualia und Temporalia, geistliche und weltliche Lebensordnung, der den Menschen als göttlicher Ratschluß gegeben erschien.

Doch in dem Bestreben, diesen Dualismus auch innerhalb der äußeren Regierung der Menschheit auf die geforderte Einheit zurückzubringen, prallen die großen Gegensätze des Mittelalters zusammen. Kirche und Staat! wer ist der Höhere, wer ist die geforderte einheitliche Spitze?

---

[1]) *Rehm* a. a. O. S. 175.

[2]) *Gierke* a. a. O. S. 519.

Der Schlachtruf war: Hie Papst, hie Kaiser; hie Welff, hie Waibling.

Daß überhaupt die geistliche Macht bei der irdischen Beherrschung der Menschheit in Wettbewerb mit weltlicher Macht treten konnte, während sie doch als Spirituale nichts mit Irdischem zu tun hat, erklärt sich daraus, daß die Kirche längst aus einer unsichtbaren in eine sichtbare übergegangen war, die alle Christen der Erde umfaßte.

Der Trieb des Mittelalters, „der irdische Madonnen zwischen die Anbeter und die Gottheit einschob und seine frommen Gefühle nur durch sichtbare Bilder derselben befriedigen konnte, der die Sehnsucht und die Versuchung der Menschen als die unmittelbare Tätigkeit von Engeln und Teufeln auffaßte, der das Streben der Seele nach Lauterkeit durch das Suchen nach dem heiligen Grale ausdrückte, der in den Kreuzzügen Myriaden aussandte, um Jerusalem zu erobern, das Grab dessen, dem sie nicht in ihrem eigenen Geiste dienen, noch sich im Gebete nähern konnten"[1]) , hatte auch die Kirche längst aus einer unsichtbaren in eine sichtbare verwandelt.

Das Mittelalter war nicht fähig, die Idee als Idee zu begreifen und in ihr zu wirken. Es suchte nach Verkörperung.

So erwarb die Kirche weltliche Macht. Diese irdische Gewalt nannte man aber immer noch Spiritualia.

Erst Marsilius von Padua hat eine scharfe Definition der Kirche gegeben, die diese sichtbare Gemeinschaft wieder auf unsichtbare Gemeinschaft zurückführt. Ihm ist die Kirche „die Gesamtheit der an Christus Gläubigen"[2]), eine Begriffsbestimmung, die sich vollständig mit der der Reformatoren deckt.

Indem so Spiritualia und Temporalia in Wettbewerb traten, war es für die Kurialisten ziemlich leicht, eine Überordnung der Kirche zu behaupten. Denn die Kirche leitet die Seelen und hat so gegenüber dem Staate, der bloß die Ordnung des irdischen Lebens hat, und, selber aus der Sünde entstanden, ein Werk der Menschen ist, den Vorrang. So sagt z. B. Johann von Paris[3]):

---

[1]) *Bryce,* The Holy roman empire. Kap. 7.

[2]) *E. Friedberg,* Zeitschr. VIII, S. 126.

[3]) *Schardii,* Syntagma S. 153.

Est ergo sacerdos in spiritualibus maior principe et e converso in temporalibus princeps maior sacerdote; licet simpliciter sacerdos maior sit quantum spiritualia maius est temporali.

Es ist also der Priester in Spiritualibus größer, als der Fürst und umgekehrt der Fürst in Temporalibus größer, als der Priester; damit ist aber der Priester um soviel größer als der Fürst, um wie viel Geistliches höher steht als Weltliches.

Daß die Legisten sich bei Lösung dieser Frage auch wieder nur der Bibel bedienten, ist nicht verwunderlich und erklärt sich außer aus der Tatsache, daß die Bibel überhaupt einen derartig autoritativen Charakter hatte, auch aus dem Bestreben der Legisten, ihre Feinde mit den gleichen Waffen zu bekämpfen.

Hierin aber liegt für alle Legisten die Schwäche ihrer Beweisführung. Indem sie immer wieder an die von den Kurialisten aus der Bibel gezogenen Argumente anknüpften und sie zu widerlegen suchten, waren sie von vornherein im Nachteil, da sich aus der Bibel leichter Stellen für die Ansicht der Kurialisten als gegen sie ziehen ließen.

Dann hielten auch die Legisten zu hartnäckig an dem Gedanken, daß die Leitung der Spiritualia der Kirche, die Leitung der Temporalia dem Staate zustehen solle, fest. So sagt z. B. die Glosse zum Sachsenspiegel lib. 3 Art. 57 „was aber leibliche Ding und die äußerliche Beschirmung anlanget und zu der Ritterschaft gehöret, obgleich auch solches zu Gottesdienst gereichen mag . . . in demselben ist der Keyser der höchst.“[1])

Aus dieser Zweiteilung folgte bei der Höherbewertung des ewigen Lebens gegenüber dem irdischen Leben, der sich auch die Legisten nur selten zu entziehen wagten, daß sie bei der Beantwortung der Frage, ob der Staat oder die Kirche höher sei, von vornherein in eine schwierige Lage gerieten.

Dubois wagt es nachzuweisen, daß die Spiritualia nicht höher zu werten seien, als die Temporalia, und daraus die Folgerung zu ziehen, daß der Papst den Fürsten nicht übergeordnet sei.

---

[1]) Zit. nach *Friedberg*, De finium etc. S. 37, Anm. 6.

Wir haben bereits oben gesehen, wie er dem Papst das reale Substrat dieser Überstellung[1]), weltlichen Besitz und weltliche Macht, entzogen wissen will. Daß aber die Temporalia nicht unter den Spiritualia stehen, ergibt sich für ihn nicht nur aus der Bibel, sondern bezüglich Frankreichs speziell auch aus der Geschichte.

Gott hat Moses, den Prototyp weltlicher Fürsten, eingesetzt neben seinem Bruder Aron, dem Hohenpriester. Und als Moses zum Sterben kam, hat er die Leitung Israels nicht auf den Priester übertragen, sondern auf Josua.[2])

Moses aber wurde von dem Volke als ein Priester verehrt, da er ihm die Gesetze gab.[3]) Ergibt sich so schon aus der Heiligen Schrift, daß die Könige nicht unter der Geistlichkeit stehen, so lehrt uns auch die Geschichte die Unabhängigkeit Frankreichs von dem Papste. Der König ist der Nachfolger Karls des Großen[4]), und seit jener Zeit besitzt der König das Land frei von Rechten Dritter. Wenn je welche bestanden haben, so sind sie sicher durch Verjährung erloschen. Der Papst hat ja auch ausdrücklich in seiner Bulle „Novit ille, qui ignorat" die Unabhängigkeit anerkannt und gesagt, daß Frankreich ein Staat sei, superiorem in terris non recognoscens.

Erhebt nun der Papst trotzdem Ansprüche, so begeht er damit Raub und Diebstahl.[5])

Was aber Dubois der Kirche gewährt, ist nicht eine Stellung über dem Staat, sondern höchstens eine Gleichstellung. Dem Staat kommen die Temporalia, der Kirche die Spiritualia zu. Es ist dies die alte Lehre, wie sie zuerst von der Kirche erstrebt wurde, als sie noch als Staatskirche unter dem Staate stand. Als sie aber die Gleichstellung erlangt hatte, die ihr die Legisten solange bestritten, da verlangte sie eine Überstellung, und jetzt verteidigen die Legisten den früher so hart bekämpften Standpunkt der Gleichheit der Gewalten.

Dubois war allerdings nicht radikal genug, einen so extremen Standpunkt der Kirche gegenüber zu verteidigen, wie es

[1]) *Kahl*, Lehrsystem des Kirchenrechts S. 58.
[2]) Suppl. S. 215.
[3]) Not. et extr. S. 181.
[4]) Delib. S. 45.
[5]) Eod loc.

Marsilius von Padua einige Jahre später tat. Er läßt eine Gleichstellung zu, aber indem er die Spiritualia in ein vernünftiges Gebiet zurückweist, kommt er wenigstens in Temporalibus zu einer Höherstellung des Staates.

Das alte Testament selber lehrt, daß der Priester in Temporalibus dem Könige untertan sei. Ja, in ihm haben die Könige die Priester ein- und abgesetzt und die Könige wurden von den Priestern angebetet, und nicht umgekehrt.[1]) Jesus selbst unterwarf sich der weltlichen Macht, indem er sagte: gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist (Matthäus XXII, 21), und Paulus sagte: daß jedermann untertan sein solle der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat (Römer XIII, 1—7).

So steht also der Kirche kein Gesetzgebungsrecht zu, sondern allein dem König.[2]) Denn Gesetze sind nicht die decreta patrum et statuta Romanorum pontificum, wie der Kleriker in der Disputatio behauptet, sondern bloß, was der König befohlen hat in dem Lande, über das er die Gewalt hat.[3])

et quemadmodum terreni principes non possunt aliquid statuere de vestris (sc. clericorum) spiritualibus super quae non acceperunt potestatem sic nec vos de temporalibus eorum, super quae non habetis auctoritatem.	Und so wenig die weltlichen Fürsten in euren geistlichen Angelegenheiten, über die sie keine Macht haben, zu befehlen haben, ebensowenig habt ihr es über die Reiche derjenigen, denen ihr nichts zu sagen habt.

Das oberste Gesetzgebungsrecht aber, den Prüfstein der Unabhängigkeit eines Staates, hat der Papst Frankreich in der bezeichneten Bulle zugesichert.

Ebensowenig steht der Kirche Jurisdiktionsgewalt zu.[4]) Die Gerichtsbarkeit der Kirche ist bloß subsidiär. Denn erst, wenn die weltliche Macht nicht ausreicht, tritt die geistliche

---

[1]) Disput. S. 76.

[2]) Ebenso *Marsilius von Padua*, Defensor pacis II, § 8.

[3]) Disput. S. 75.

[4]) Es ist dies eine von fast allen Schriftstellern erörterte Frage; vergl. z. B. *Ägidius* bei *Scholz*, S. 86; *Triumphus*, qu. 39, Art. 7; *Marsilius von Padua*, Defensor pacis II, 9. Quaestio in utramque partem; *Goldast*, Monarchia II, S. 101.

Gerichtsbarkeit in Tätigkeit, gemäß dem Satz des Paulus: „Erinnere sie, daß sie dem Fürsten untertan und gehorsam seien.“[1])

Welche Inkonsequenz läge auch darin, daß derjenige, der die Gesetze gibt, ändert, auslegt, auf einmal nicht nach ihnen rechtsprechen soll.[2]) Und wo sollte das hinführen, wenn die Kirche die Gerichtsbarkeit über jedes Unrecht hätte; der König könnte seine Gerichte schließen.[3])

Daß aber z. B. Erbschaftssachen, die die Kirche mit Vorliebe an sich zog, nicht unter ihre Gerichtsbarkeit fallen, das hat Christus selber gezeigt, denn als der Hauptmann zu ihm kam, daß er das Erbe unter ihn und seinen Bruder teile, da sagte er: „O Mensch, wer hat mich zum Erbschichter über euch gesetzt“ (Lucas XII, 14).[4])

Die Gerichtsbarkeit des Königs ist allumfassend, er darf sogar gegen Apostaten vorgehen, ohne den Papst zu fragen, denn sie haben sich gleich Mördern außerhalb der menschlichen und christlichen Gemeinschaft gestellt.[5])

So hat auch Moses, ohne seinen Bruder Aron zu fragen, die Abtrünnigen, die das goldene Kalb anbeteten, vernichtet.

Um zu verhüten, daß die Geistlichen ihren Einfluß mißbrauchten und durch Androhung der Exkommunikation doch wieder die Streitigkeiten vor ihr Gericht zögen, hatte Dubois in seiner Schrift „De abreviatione“ ausführlich Mittel angegeben, um dieses Ziel, vollständige Gerichtsbarkeit vor den königlichen Gerichten, zu erreichen. Königliche Notare, tabelliones, und königliche Sachwalter, procuratores regis, sollen überall angestellt werden, die die Laien zu belehren und vor Gericht zu unterstützen haben. Sodann soll ein königlicher Prokurator die Aufsicht haben, damit nicht gegen die, die sich weigern vor den geistlichen Gerichten zu erscheinen, der Bann verhängt wird. Der Kirche bleibt nur noch eine Gerichtsbarkeit bei peccata. Aber dabei darf man nicht die Spitz-

[1]) Brief an Titus, Kap. 3.
[2]) Disput. S. 76.
[3]) Eod. loc.
[4]) Not. et extr. S. 180.
[5]) Eod. loc.

findigkeit des Klerikers in der Disputatio anwenden, der alle Vergehen „injusta“ auch als „peccata“ bezeichnet.

Si quis injuste agitur, peccatum est, et qui habet cognoscere de peccato, cognoscere de justo et injusto. Cum ergo justum et injustum in negotiis rerum temporalium sit, consequens est ut de causis temporalibus judicaret.	Denn wer unrecht handelt, der sündigt und wer über Sünden zu urteilen hat, hat es auch über Unrechtmäßigkeit; da aber Recht und Unrecht bei weltlichen Angelegenheiten vorkommt, muß die Kirche auch über weltliche Rechtsfälle urteilen.

So steht der Kirche nicht nur eine Jurisdiktionsgewalt gegenüber den Laien nicht zu, sondern der König hat sogar das Recht, mit seiner Jurisdiktionsgewalt gegen den Klerus selbst vorzugehen, wenigstens wenn sich dieser in Irrtümern befindet.[1]) Die Geistlichen, deren Armut durchzuführen ist, wie oben gezeigt ist, sollen nur empfangen, was sie eben zum Leben gebrauchen, und sollen ungefähr eine Stellung haben, wie die Priester im alten Testamente, gleichsam als stipendarii et operarii.[2])

Alle Stellen zu vergeben, Bischofstühle zu besetzen, steht dem König zu[3]); die Könige von Frankreich haben diese Rechte durch Verjährung unverrückbar erworben, denn der Papst Hadrian übertrug schenkweise auf Karl den Großen das Recht, die Pfründe zu besetzen, und seit dieser Zeit haben es die Könige von Frankreich im ruhigen Besitz.[4]) Ähnlich äußert sich die Quaestio de potestate papae:

---

[1]) Not. et extr. S. 180, *Marsilius von Padua* dagegen unterwirft die Geistlichen in weltlichen Vergehen grundsätzlich der Gerichtsbarkeit des Staates. Defensor pacis II, S. 8.

Subest igitur et subesse debit sacerdos quilibet seu episcopus jurisdictioni principum in his quae praecepta sunt humana lege servari quemadmodum caeteri seculares.	So unterliegt und muß unterliegen jeder Priester und Bischof der weltlichen Gerichtsbarkeit in den Sachen, die menschliche Gesetze anordnen, wie die übrigen gewöhnlichen Sterblichen.

[2]) Disput. S. 77.

[3]) So auch *Marsilius von Padua*, Defensor pacis II, S 17.

[4]) Delib. S. 45.

Per istam eandem rationem (sc. praescriptionem) concludi potest, quod, jus plenum habet Rex Francie .... conferendi beneficia ecclesiastica.	Aus demselben Grunde (Verjährung) ergibt sich, daß der König volles Recht hat, alle geistlichen Pfründe zu übertragen.[1]

Dubois will auch die Besetzung des päpstlichen Stuhles in die Hände des Königs legen, da der Papst schon oft versucht hat, den König aus seiner höchsten Stellung zu verdrängen und ihm die Unabhängigkeit zu nehmen.[2] Es sind also solche Päpste einzusetzen, welche

quamlibet Caesarem in loco suo regnare et regere suisque bonis gaudere permittant.	jeden Fürsten in seinem Lande schalten und walten lassen und ihnen erlauben, sich ihrer Güter zu freuen.[3]

Aus dieser Unterwerfung der Kleriker unter den Staat in Temporalibus folgt aber auch ein Besteuerungsrecht gegen die Kleriker.[4] Grundsätzlich allerdings steht den Klerikern Steuerfreiheit zu, das ergibt sich aus der Bibel. Denn Jesus sagte selber, daß nur die Fremden geschatzt würden, aber nicht die Kinder. Und trotzdem zahlte er, um Ärgernis zu vermeiden. (Matthäus XVII, 24—27.)[5]

Aber diese Steuerfreiheit bezieht sich nur auf die wahren Geistlichen.[6]

Quod non dico de his, qui vita et conversatione laici sunt, qui ad non honorem Dei sed fraudem domini sunt clerici, sicut patet ad oculum; non tonsurati sed de his qui Christum sequuntur ut Petrus.	Das bestimme ich aber nicht für die, die ihrer Lebensführung nach Laien sind und die Geistliche sind nicht zu Ehren, sondern zum Betrug Gottes, wie deutlich zu sehen ist; ich bestimme es nicht für die Geschorenen, sondern für solche, welche Christus in Wahrheit folgen, wie Petrus.

[1] Bei *Dupuy* a. a. O. S. 676.
[2] De recup. S. 100.
[3] Not. et extr. S. 184.
[4] So auch *Marsilius von Padua*, Defensor II, S. 27.
[5] Disput. S. 77.
[6] Disput. S. 78.

Die Betonung der wahren Kleriker richtet sich gegen eine Begriffsbestimmung Bonifaz VIII. über die Kleriker simplicis tonsurae. So rechnete man z. B. die Begharden, obwohl Laien, auch zu den Geistlichen und entzog sie so weltlicher Gerichtsbarkeit und Besteuerung.

Doch die den Geistlichen grundsätzlich zugestandene Steuerfreiheit wandelt Dubois sehr schnell und geschickt ins Gegenteil. Christus selber hat wiederum gesagt: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“ und Paulus ermahnte die Christen, daß jeder zahle, was er verpflichtet sei.[1]) Zum Schutze der Geistlichen darf der König dieselben besteuern. Denn derjenige, welcher den Vorteil von dem Schutze hat, soll auch die Kosten tragen. Dem Einwand der Kleriker, daß doch der König das Geld gar nicht zum Schutze der Geistlichen verwandt habe, weiß Dubois in spitzfindiger Weise zu begegnen. Allerdings verwendet der König es für weltliche Zwecke, zur Verteidigung des Landes, aber gerade dadurch, daß das Land geschützt würde, würden auch die Geistlichen bewahrt. Denn ein eindringender Feind würde die Ruhe der Geistlichen gefährden. So nahmen auch im alten Testament die Könige zum Schutze des Staates alles geistliche Gut, ja sogar den Goldschmuck des Tempels, um den Staat und das Wohl der Bürger zu schützen, und sie wurden deshalb von Gott gelobt.

Nec dubium est templum spirituale, quod est homo, dignius est materiali et templo lapideo.	Denn es ist klar, daß der geistige Tempel, das ist der Mensch, wertvoller ist, als Gold und ein steinerner Tempel.

Denn Gott wünscht vor allem das Wohl seines christlichen Volkes.

So hat der König das Recht, den Klerus für weltliche Zwecke, d. h. die Verteidigung des Landes, in Fällen dringender Notwendigkeit zu besteuern. Aber Dubois warnt den König, daß er nur in Fällen wirklich dringender Not zu der Besteuerung schreiten soll und tadelt ihn, daß er so oft ohne diesen Zwang eine Besteuerung vorgenommen habe.[2])

---

[1]) Disput. S. 79.

[2]) De recup. S. 120.

Ziehen wir die Summe des hier Dargelegten, so sehen wir Dubois als Verteidiger einer Kirche, die für rein spirituelle Angelegenheiten da ist, in dieser Stellung aber nicht unter oder im Staate steht, sondern gleichberechtigt neben ihm. Das Gebiet der Spiritualia sucht er auf ein vernünftiges Maß zurückzuführen und stellt in weltlichen Angelegenheiten die Geistlichkeit unter den Staat.

Auf deutschem Boden ist es Marsilius von Padua, der ein ähnliches Programm aufstellt, nur noch in der Beziehung umfassender, daß er eine gänzliche Unterstellung der Kirche unter den Staat verlangt. Die Ideen für seinen Defensor pacis hat Marsilius sicher auf französischem Boden geschöpft, da er doch lange zu Paris lehrte, bis er diese Schrift Ludwig von Bayern vorlegte, um von da an der geistige Urheber der deutschen Politik zu werden.

Dubois hat mit seinen Ideen keinen gleichen Erfolg erzielt, er blieb unbekannt und fern von den Leitern der Politik, aber seine Ideen mögen doch nicht ohne Wirkung geblieben sein, vielleicht sogar ist er ein Vorbild für Marsilius geworden.

Andere Schriftsteller der Opposition sind nicht so glücklich in der konsequenten Ausführung ihrer Ideen gewesen. So hat Dante z. B. am Schluß über das Verhältnis von Staat zur Kirche seiner ganzen Beweisführung die Spitze abgebrochen, da er dem Kaiser anempfiehlt, dem Papste die Ehrerbietung zu erweisen, die dem Vater von dem erstgeborenen Sohne zukomme, „damit er durch das Licht der väterlichen Gnade erleuchtet, heller den Erdkreis bestrahle, dem er von jenem vorgesetzt ist, der alle geistlichen und weltlichen Dinge lenkt.“[1])

Er zog die stolzen Segel ein, mit denen er hinausgefahren in das Meer unumschränkter Gewalt des Kaisers. So erlaubt Occam (gest. 1347) dem Papste in Fällen der Notwendigkeit oder des offensichtlichen Vorteils, sich in weltliche Dinge zu mischen.[2])

Damit ist aber die Suprematie des Papstes anerkannt. Es ist die Lehre des Kardinals Bellarmin!

---

[1]) Monarchia III, Cap. 16.

[2]) *Goldast* II, S. 385.

VI. Kapitel.

Staaten untereinander.

Verbindung staats- und völkerrechtlicher Ideen. — Völkerverein und Universalmonarchie. — Fürstenkongreß. — Ewiger Frieden. — Friedenssehnsucht im Mittelalter. — Schiedssprüche im Mittelalter. — Ständige Schiedsgerichtshöfe und ihre Organisation. — Zwangsgewalt im Völkerrecht. — Fürstenzusammenkünfte im Mittelalter. — Internationales Prozeßverfahren. — Verteilung des heiligen Landes.

Das Mittelalter von der Zeit der großen Kodifikation Justinians bis zu dem Erscheinen des Werkes des Hugo Grotius (1583—1645), De jure belli et pacis, d. h. von 535—1625, ist unfruchtbar für das Völkerrecht gewesen[1]), es fehlte sogar in jener Zeit an einer treffenden Definition des Völkerrechts. Suarez (1548—1617) erst gibt uns in seinem Buche Tractatus de legibus ac deo legislatore II Cap. 19 eine Definition des Völkerrechts.

Erstaunt blicken wir deshalb auf, wenn wir auf einmal in den Werken Dubois' völkerrechtliche Ideen entwickelt sehen, Postulate aufgestellt finden, die wir gewöhnt sind, als moderne Gedanken für unsere Zeit in Anspruch zu nehmen. Und alle diese Ideen entwickelt er gewissermaßen ohne die Grundlage einer ausgebauten Wissenschaft. Wie Dubois zu diesen Ideen kam, erklärt sich uns teilweise, wenn wir die ganze Weltanschauung seiner Zeit betrachten, aber für den Rest müssen wir uns begnügen, sie als die kühnen, voraneilenden Ideen eines großen Geistes zu bewundern.

Die gleichzeitige Behandlung der völkerrechtlichen mit den staatsrechtlichen Ideen ist keine willkürliche. Ergibt sich schon aus der Tatsache, daß die Existenz eines Völkerrechts überhaupt ein Staatsrecht voraussetzt[2]), eine Rechtfertigung für die gemeinsame Behandlung, so für unsere Aufgabe noch mehr, da Ideen und Systeme, die bei den anderen Schriftstellern zu der Forderung einer Universalmonarchie des Papstes oder des Kaisers, d. h. zu einem staatsrechtlichen Gebilde geführt haben, bei ihm zu dem Postulate eines Völkervereins, d. h. damit überhaupt von völkerrechtlichen Instituten, geführt haben.

---

[1]) *Ompteda*, Literatur des gesamten Völkerrechts, S. 162.

[2]) *Holtzendorff*, Handbuch des Völkerrechts I, S. 51.

Denn beide Ideen, Universalmonarchie und Völkerverein, entspringen der Anschauung von der Einheit des Menschheitsverbandes und der Analogie der irdischen Herrschaft mit Gottes Weltregierung. Dubois suchte nach einer einheitlichen Spitze des Menschheitsverbandes und kam dabei zu dem Postulate des Völkervereins, wie andere Publizisten seiner Zeit zu der Forderung der Universalmonarchie des Papstes oder des Kaisers. Die einheitliche Spitze liegt bei Dubois in einem Konzil aller Fürsten.

Dieser Zusammenhang mit den Ideen seiner Zeit bringt es mit sich, daß seine Idee von einem Völkerverein einer Universalmonarchie so nahe steht.

So können wir auch noch im 16. Jahrhundert, als die die Souveränität der einzelnen Staaten einengende Universalmacht des Kaisers bezw. des Papstes gebrochen war, immer wieder sehen, daß sogar das Naturrecht den alten mittelalterlichen Gedanken der Einheit des Menschheitsverbandes wieder aufgreift und die Berechtigung des Völkerrechts auf eine societas begründet, die als die Umrahmung der Menschheit das alte Prinzip der Einheit verwirklicht. Auch bei ihnen liegt dann der Übergang zu einer Universalmonarchie nicht fern. So spricht Albericus Gentilis (1551—1611) De jure belli (S. 11—13) von einer rectio orbis penes congregationem majoris partis orbis. Vittoria (gest. 1546) spricht von der Völkergemeinschaft wie von einer respublica.

So ist es erklärlich, daß auch Dubois von einer respublica der Staaten spricht.[1]) Bei ihm droht nicht nur diese Völkergemeinschaft des öfteren in eine umfassende Weltmacht überzugehen, nein, sie ist sogar dazu übergegangen, indem er uns in einigen seiner Schriften auf das breiteste auseinander setzt, wie das Ziel, Frankreich zu der Herrscherin der Welt zu machen, wohl zu erreichen wäre. Wir haben aber bereits oben darauf hingewiesen, daß er sich diese Universalmonarchie mehr gedacht hat als eine Vormachtsstellung Frankreichs, wie als eine wahre Universalmonarchie, bei der die einzelnen Staaten zu provinziellen Gebilden herabgesunken sind. Seine Universal-

---

[1]) De recup. S. 7.

monarchie ist eben nicht dieselbe, wie die Dantes, dem das Weltkaisertum der Staat „κατ' ἐξ ὀχῆν“ ist, der Idealstaat, dessen Gebiet die Erde, dessen Bürger die Menschheit und dessen Herrscher der Kaiser. Wir können also sagen, daß bei Dubois sowohl für die staats- wie völkerrechtlichen Ideen das Postulat einer Universalmonarchie ausscheidet. Objekt seiner staatsrechtlichen Erörterungen ist eben die civitas superiorem non recognoscens, Objekt seiner völkerrechtlichen Ideen der Völkerverein. Es ist wohl zu beachten, daß eine Universalmonarchie die Negation allen Völkerrechtes ist.

Es ist eine ganz neue Idee Dubois', an die Spitze der Menschheit nicht eine Einzelperson, sondern den Kongreß verschiedener Staatsoberhäupter zu setzen. Es verstößt dies, wie wir schon die Gelegenheit hatten zu zeigen, gegen die Anschauung, daß eine Einzelperson, eine Monarchie, die beste Regierungsform sei. Dubois' Streben war gerichtet auf eine Vereinigung aller katholischen, ja auch nicht katholischen Fürsten — er wünscht sogar Peryalogum detentorem imperii Constantinopolis zuzuziehen[1]) — auf einem Konzil[2]), als einem Kongreß, auf dem alle wichtigen, die Gesamtheit der Staaten berührenden Angelegenheiten geordnet werden sollten.

In diesem Postulate eines Fürstenkongresses aller Staaten liegt verborgen die Achtung vor der Individualität der einzelnen Staatsorganismen und die Gleichberechtigung aller Staaten. Erst wenn die Anschauung über die Staaten auf die Plattform der Gleichberechtigung erhoben ist, ist die Entstehung des Völkerrechts möglich.

Die Anerkennung dieser Koordinität der einzelnen Staaten gibt Dubois auch sonst noch zu erkennen. Er mahnt seine Landsleute, das Studium der Sprache fremder Völker zu betreiben, um mit ihnen die geistigen Güter austauschen zu können.[3])

Die Vereinigung der Staaten zu einem Staatenverein sollte vor allen Dingen der Errichtung und Erhaltung des ewigen Friedens dienen.

---

[1]) De recup. S. 90.
[2]) De recup. S. 89.
[3]) De recup. S. 47.

Es ist ein eigenartiger Zug jener Zeit, daß wir überall die Sehnsucht nach Frieden ausgedrückt finden, und je weiter man sich in der Wirklichkeit von diesem Ideale entfernte, je lauter draußen in der Welt die Waffen rasselten, um so lauter muß das Lied von der Friedenssehnsucht ertönen.

Benedikt IX. gab während seiner kurzen Regierungszeit seinem Friedensbedürfnis des öfteren Ausdruck. Heinrich VII. rief den Völkern Italiens vor seinem Römerzug zu: „seque velle restituere universis pacem". Clemens V. sprach zu den Italienern im gleichen Sinne. Auch die Geißlerscharen, die damals wieder auftauchten, mögen den Ruf nach Frieden, wie im Jahre 1260, wieder haben ertönen lassen.[1])

Am deutlichsten spricht sich die Friedenssehnsucht bei den Schriftstellern jener Zeit aus. Die Antwort Dantes, auf die Frage des Klosterbruders „Was begehrst du?", „Den Frieden" ist kennzeichnend für den großen Italiener, der in dem Frieden sein höchstes Ideal sah[2]), der den Frieden begehrend, Heinrich VII. in seinem Briefe an ihn mit den Worten Vergils[3]) begrüßte:

„Jam redit et virgo, redeunt Saturnia regna
Jam nova progenies, coelo de mittitur alto."

Sein Weltkaisertum in „der Monarchie" ist der Staat des Friedens. Der Kaiser der wahre Friedensfürst.

So beginnt Marsilius von Padua seinen defensor pacis mit den Worten, die der berühmte Staatsmann des 6. Jahrhunderts, Cassiodorus, in einem Briefe seines Herrn, Theoderich des Großen, an Kaiser Anastasius in Konstantinopel richtet.[4])

---

[1]) *Grauert*, Dante, Bruder Hilarius und das Sehnen nach Frieden, acad. Monatsblätter XI, S. 453f.

[2]) *Scheffer-Boichorst*, Aus Dantes Verbannung S. 3, 4. *H. Grauert*, Hist. -Pol. Blätter 141, Heft I. München 1908. S. 112—138. Dante und die Idee des Weltfriedens.

[3]) Tam Saturnia regna, quam virginem reducentem cum Marone cantabunt. Nach *Scheffer-Boichorst*, S. 4.

[4]) Monument. Ger. Hist. Auctores antiqu. (Varie des Cassiodorus) XII, S. 10.

Omni quippe regno desiderabilis debet esse tranquillitas, qua et populi proficiunt et utilitas gentium custoditur. Haec est enim bonarum artium decora mater. Haec mortalium genus reparabili successione multiplicans facultates protendit, mores exolit ....

Das Ziel jedes Reiches muß der Frieden sein, in welchem die Völker gedeihen und der Vorteil der Nationen gewahrt wird. Der Friede ist aller schönen Künste würdige Mutter. Er vermehrt das Menschengeschlecht durch wiederholte Zeugung und erweitert dadurch die Fähigkeiten, er veredelt die Sitten.

Ähnlich sagt auch Thomas von Aquino de reg. princ. I, 2:

Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret.

Das ist, was der Leiter des Volkes am meisten anstreben muß, daß er für die Einheit des Friedens sorge.

Engelbert von Admont[1]) bezeichnet den Frieden als den Endzweck der menschlichen Gemeinschaft.

Die Friedenssehnsucht ist aber ein Produkt des Christentums, dessen Lob seit den Tagen Augustins nicht mehr verklungen ist.

So darf es uns nicht wundernehmen, auch bei Dubois dieses Verlangen nach Frieden zu finden.

Sic enim pax universalis finis est, quam querimus, quam in intentione nostra primo habemus.

So ist der Friede das Ziel, was wir suchen, auf das wir zunächst hinstreben.[2])

Das Ziel der Menschheit ist der Frieden, und so ist auch der ewige Friede das Ziel neuer Reformen.

Idcirco inter catholicos omnes, saltem ecclesiae obedientes, pacem firmari taliter expedit, quod una sit res publica.

So ist es nötig, daß unter allen Katholiken, wenigstens soweit sie der Kirche gehorchen, der Friede hergestellt werde, so daß es eine einzige Gemeinschaft gibt.[3])

---

[1]) De ortu et fine Cap. 14, S. 763 bei *Goldast*, Politica imperialis 1614, S. 754.

[2]) De recup. § 28.

[3]) De recup. § 3, S. 7.

Die einigende Macht der Staaten ist aber der Frieden. Allein im Frieden erwerben wir Fähigkeiten und Kenntnisse. So sagt der Apostel Paulus Philipp IV, 7: „Der Friede Gottes, welcher höher ist, denn alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne“.[1])

Aus den Philosophen und der Heiligen Schrift läßt sich beweisen, daß der Frieden eintreten kann und muß.[2])

Eins ist der Anfang und die Ursache alles Seienden. Dieses Eine ist gut, und durch dieses nehmen alle übrigen teil an dem Gutsein. Diesen Anfang und diese Ursache nennen wir Gott (quod principium et causam primam Deum appellamus). Gott aber ist der Friedenskönig. Alle Tugenden ruhen bei Gott von Anfang an, andere nehmen daran teil, indem sie Gott ähnlich werden, was wir als Vollendung zu erstreben haben.[3])

Auch die Heilige Schrift mahnt zum Frieden und zwar zum dauernden, denn nur der dauernd Tugendhafte wird belohnt.

Erst wenn die ganze katholische Christenheit durch den Frieden verbunden ist, haben ihre Gebete Kraft genug zur Erreichung der schwersten Aufgabe — hier die Eroberung des heiligen Landes.[4])

Wo das ganze Geistesleben des Mittelalters sich auf den Frieden richtete, hat auch Dubois die Idee des ewigen Friedens ergriffen, nach dem alle so sehr begehrten, der aber nicht in jenen Zeiten seine Verwirklichung gefunden hat, so daß noch bei Petrarca (1304—1374) in einer seiner Kanzonen, in der er über das Geschick Italiens klagt, das Lied ausklingt in den Worten[5]):

„Ich gehe und rufe Frieden, Frieden, Frieden!“ noch in unseren Tagen, wo wir sogar lesen können:

„Das Eintreten des ewigen Friedens ist ein unerreichbares Ideal, und es bleibt nur fraglich, ob es überhaupt das richtige Kulturideal ist“.[6])

---

[1]) De recup. § 27, S. 21.

[2]) De recup. S. 94.

[3]) De recup. S. 94.

[4]) De recup. § 27.

[5]) *F. Petrarca*, Sämtliche Kanzonen und Sonetten, übersetzt von K. Förster, S. 62.

[6]) *Holtzendorff*, Handbuch IV, S. 198.

Und doch war Dubois kein unpraktischer Ideologe, der lediglich das Ideal darstellt, ohne Wege und Stege zu zeigen, um dahin zu gelangen. Er gibt uns einen Weg an, der das Streben der modernen Friedensbewegung ist, und der in unseren Tagen von den Staaten in der Haager Konferenz angebahnt wird: die Einsetzung ständiger Schiedsgerichtshöfe.[1])

So brauchen wir in der Geschichte der Literatur der Friedensbewegung nicht Halt zu machen bei St. Pierres Werk Le projet du paix perpetuelle oder dem seltsamen Staatenprojekt des Böhmenkönigs Georg von Podêbrad (1462)[2]), sondern wir dürfen noch ein paar Jahrhunderte weiter rückwärts schreiten, bis zu dem Beginn des 14. Jahrhunderts, dem Jahre 1305, in dem Dubois sein Werk De recuperatione terre sancte schrieb.

Der Gedanke, Streitigkeiten der Staaten bezw. der Staatshäupter durch Schiedsrichter ausgleichen zu lassen, war nicht neu. Man wählte dazu besonders gern Fürsten, so im Jahre 1176, im Streite der Könige von Aragonien und Navarra, den König Heinrich V. von England und, in dessen Verhinderung, den König von Frankreich, oder meistens den Papst.

So fällt gerade in die Zeit Dubois' das welthistorische Ereignis des Schiedsspruches im Kampfe zwischen Eduard I. von England und König Philipp IV. von Frankreich, in dem Papst Bonifaz VIII. am 27. Juni 1238 seinen Schiedsspruch als Privatmann Benedictus Cajetanus — nur so wollte Philipp es überhaupt zulassen — fällte, aber als Papst sanktionierte, so daß ihm Philipp die Anerkennung versagte.

Welthistorisch ist dieser Tag, da er „den Wendepunkt von

---

[1]) Nach Einreichung dieser Abhandlung an die juristische Fakultät Marburg erschien in den Historisch-Politischen Blättern für das katholische Deutschland, 141. Band, I. Heft. München 1908. S. 279—284, ein kurzer Aufsatz von *G. Schnürer*, Freiburg i. d. Schweiz, „Das Projekt eines internationalen Schiedsgerichts aus den Jahren 1307/08." Es wird darin auf den Vorschlag Dubois' zur Einführung eines völkerrechtlichen Schiedsgerichtsverfahrens hingewiesen, und eine Übersetzung der betreffenden Stelle aus der Schrift de recuperatione gebracht.

[2]) Vergl. *Schwitzky*, Der europäische Fürstenbund Georgs von Podêbrad. Heft 6 der Arbeiten aus dem juristischen staatswissenschaftlichen Seminar zu Marburg. Marburg 1907.

päpstlichem Weltgericht zu bloßem Schiedsgericht, von päpstlicher Weltherrschaft zu bloßer Kirchengewalt heraufführte".[1])

So lag für Dubois der Gedanke eines schiedsrichterlichen Verfahrens bei Streitigkeiten der Völker nicht so fern. Eigenartig neu ist nur die Form, in der es vorgeschlagen war, die Einsetzung eines ständigen Schiedsgerichts, bestehend aus gewählten Richtern als Kollegialgericht.[2])

Sed cum iste civitates et multi principes superiores in terris non recognoscentes, qui justitiam faciant de ipsis secundum legem et consuetudines locorum, controversias movere captabunt, coram quibus procedent et litigabunt.

Wenn aber die Staaten und Fürsten keine Oberen haben, die Recht über sie sprächen nach den Gesetzen und Gewohnheiten der Länder, und sie dann einen Rechtsstreit herbeiführen wollen, vor wem sollen sie ihn vortragen und ausfechten?

Durch das Konzil, das der Papst zu berufen hat, soll die Wahl von geistlichen und weltlichen Richtern angeordnet werden. Aus diesen sollen im einzelnen Streitfalle beide Parteien je drei weltliche und geistliche Richter auswählen, die zusammen das Gerichtskollegium bilden.[3])

Zu Richtern sollen nur solche Personen gewählt werden, die Gewähr für wahren Rechtsspruch bieten, die z. B. durch eigenen Besitz der Gefahr der Bestechung fern stehen.[4])

Dieses Kolleg soll an einem geeigneten Orte zusammentreten, um dort zu tagen. Von beiden Parteien werden Klag-

---

[1]) *Pütter*, Beiträge zur Völkerrechtsgeschichte S. 181.

[2]) De recup. § 12, S. 11.

[3]) De recup. § 12, ähnlich Schlußakte der Haager Friedenskonferenz vom 29. Juli 1899, I. Konv., 4. Titel, 2. Kap., Art. 24. Wollen die Signatarmächte sich zur Erledigung einer unter ihnen entstandenen Streitfrage an den Schiedshof wenden, so muß die Auswahl der Schiedsrichter, welche berufen sind, das für die Entscheidung dieser Streitfrage zuständige Schiedsgericht zu bilden, aus der Gesamtliste der Mitglieder des Schiedshofs erfolgen.

[4]) Ähnlich Schlußakte der Haager Friedenskonferenz vom 29. Juli 1899, I. Konv., 4. Titel, 2. Kap., Art. 23. Jede Signatarmacht wird binnen drei Monaten, nachdem sie dieses Abkommen ratifiziert hat, höchstens 4 Personen von anerkannter Sachkunde in Fragen des Völkerrechts benennen, die sich der höchsten sittlichen Achtung erfreuen und bereit sind, ein Schiedsrichteramt zu übernehmen.

schrift und Klagbeantwortung eingereicht und ebenso Duplik, Replik usw., aus denen die Richter dann den Tatbestand kennen lernen, um dann das Unnütze auszuscheiden und die Beweisanträge und Beweismittel in Empfang zu nehmen.

Die Zeugenvernehmung soll immer in Gegenwart von zwei Richtern stattfinden, und über die Vernehmung soll ein genaues Protokoll geführt werden, für dessen Richtigkeit die Richter zu sorgen haben, damit keine Fälschungen vorkommen.

Von dem Kollegium sollen Beisitzer zugezogen werden, die erfahren sind in göttlichen, weltlichen und kirchlichen Gesetzen. Auch sie sollen, wie die Richter, durch ihre Persönlichkeit Gewähr für ihre Rechtlichkeit bieten.[1])

Auf Grund der Beweisaufnahme und des vorgebrachten Materials fällt dann das Kollegium den Schiedsspruch.

Die Kosten werden von beiden Teilen gleichmäßig getragen.[2])

Gegen diesen Schiedsspruch soll es auch noch eine Berufungsinstanz geben und zwar an den päpstlichen Stuhl.

Gerade dieser Zug, daß Dubois dem Papst eine derartige Stellung zuweist, ist bezeichnend für die Achtung, die er vor der päpstlichen Hoheit und geistigen Machtfülle hatte, und daß seine Angriffe auf das Papsttum nicht einer blinden Anhängerschaft an den König entspringen oder einem servilen Byzantinismus, sondern dem Streben, in Wahrheit Reformen durchzuführen gegen die Auswüchse der Kirche.

Der von den Richtern gefällte Schiedsspruch soll dem Papste vorgelegt werden für den Fall, daß eine Partei nicht mit ihm zufrieden ist, der ihn dann bestätigen oder abändern soll. Danach soll er in die Chronik der katholischen Kirche eingetragen werden.[3]) —

Der Mangel der Zwangsgewalt ist oft genug gegen die Existenz eines Völkerrechts ins Feld geführt worden, allerdings mit Unrecht, „denn wie das bloße Dasein des Gerichts an und für sich noch nicht imstande ist, die Herrschaft des Gesetzes zu gewährleisten, so involviert folglich auch der Mangel

---

[1]) De recup. S. 11.
[2]) De recup. § 12.
[3]) De recup. S. 12.

desselben durchaus nicht die Defizierung alles Rechtes"[1]), trotzdem wird ein Rechtssatz um so leichter sich Anerkennung verschaffen, je wahrscheinlicher die Realisierung seiner Forderung ist. Das mag auch Dubois empfunden haben, als er für die schiedsrichterlichen Sprüche eine genaue Angabe ihrer Durchsetzung gab.

Hatte doch Dubois bei dem Schiedsspruche zwischen Philipp und Eduard gesehen, wie eine Partei den Spruch nicht anerkannte, dem sie sich vorher zu unterwerfen verpflichtet hatte. Mochte allerdings das Verhalten Bonifaz VIII., der den als Privatmann gefällten Spruch als Papst sanktioniert hatte, Philipp IV. ein Recht zur Verweigerung der Anerkennung geben, sicher ist, daß an eine Verwirklichung des Spruches nicht zu denken war, wenn es nicht beide Parteien wollten.

Die Zwangsgewalt wollte Dubois in die Gesamtheit der Staaten legen, aus der sie ja auch in unseren Tagen besteht.

Er entwickelt uns auf das genaueste an einem Beispiel — Dux Burgundiae[2]) — wie gegen den Kriegslustigen, den Friedensstörer, vorgegangen werden soll. Das Land soll von großen Heeren umgeben werden, und seine Bewohner dem Hunger preisgegeben, — da der Hunger ein besseres Zwangsmittel ist, als alle Waffen — bis sie sich unterwerfen. Dann sollen sie aller ihrer Habe beraubt werden und in das heilige Land gesandt werden zur Eroberung und Besiedelung dieses Gebietes.[3])

..... a terris et possessionibus perpetuo fiant procules et .... in terram sanctam populandam mittantur.	...... sie werden dauernd von ihren vaterländischen Besitzungen getrennt ..... und zur Besiedelung in das heilige Land geschickt.

Die Leitung aller die Völker gemeinsam berührenden Angelegenheiten soll auf einem Konzil erfolgen. Tagungsort etwa bei Toulouse.[4]) Die Berufung desselben liegt beim Papst, der alle Fürsten, katholische und nicht katholische, untergebene

[1]) *v. Martens*, Völkerrecht S. 13.
[2]) De recup. S. 8.
[3]) De recup. S. 7.
[4]) De recup. S. 97.

und nicht untergebene Fürsten, beruft. In diesem Konzil nimmt der Papst vermöge seiner geistlichen Universalstellung eine hervorragende Stellung ein. Zu den großen Reformen hat der Papst das Vorschlagsrecht. Videtur expediens, quod summus pontifex in concilio statuat, so lautet die Formel bei fast allen Reformen — Reform der Klöster — Einführung der Gerichtsreform — Herbeiführung des Friedens unter den Fürsten usw.[1]) Die Ausführung zu den Beschlüssen liegt dann bei der Gesamtheit der Fürsten.

So hofft Dubois den Frieden, der von allen Fürsten beschworen ist[2]), zu erhalten und sicher zu stellen, und eine Erledigung der Streitigkeiten der Staaten zu finden samt der Anerkennung der Schiedssprüche durch die Parteien.

Der Vorschlag eines Konziles, auf dem sich alle Fürsten und Prälaten unter dem Vorsitz des Papstes friedlich treffen sollten, steht in krassem Gegensatz zu der Art der Fürstenbesprechungen, wie sie zu jener Zeit, besonders aber mit Ausgang des Mittelalters stattfanden. Es war damals jegliche Treue im Verkehr der Fürsten miteinander geschwunden, und die Treue eines Friedrich des Schönen von Österreich versetzte Papst und Welt in Erstaunen. Jede Unterredung von Fürsten, mochten sie nun befeindet sein, oder auch nur nicht befreundet, war mit großen Gefahren verbunden. Man mißtraute sich gegenseitig. Auf der Brücke des Grenzflusses kam man zusammen und war dabei noch voneinander getrennt durch hohe Gitterschranken, die gerade eine Hand hindurchließen, und vorsichtig wappnete man sich unter der Kleidung mit Panzern zum Schutz vor meuchelmörderischer Hand. Wie sollte da ein Fürstenkongreß, wie ihn Dubois sich dachte, zustande kommen?

Blicken wir uns in den Werken Dubois' weiter um nach völkerrechtlichen Postulaten, so fällt uns besonders noch die Idee eines gleichmäßigen Prozeßverfahrens auf.

Zwei Reformen sind es, auf die Dubois mit Hartnäckigkeit immer wieder zu sprechen kommt. Die Herstellung des ewigen Friedens und die Abkürzung der Prozesse. Er sieht in dem Streit, mag er sich im großen Völkerringen vollziehen, oder

---

[1]) De recup. S. 82 und S. 81, S. 7.
[2]) De recup. S. 102.

unter den Bürgern vor den Schranken des Gerichts, den Feind der Menschheit, den er zu verdrängen, oder doch, wenn das nicht möglich ist, in seinen Wirkungen zu beschränken sucht.[1])

So fordert Dubois eine Prozeßreform in Richtung auf diese Abkürzung, durch Einführung des schriftlichen Verfahrens, dessen Vorzüge er preist.[2])

Ein paar Jahrhunderte später hätte er auch nicht mehr bei dem Mißstand, den die Schriftlichkeit im gemeinen Prozesse erzeugt hatte, gewagt, ein solches Verfahren zu fordern! — Dieses neue Prozeßverfahren wünschte er zunächst in dem eroberten bezw. zu erobernden heiligen Lande einzuführen, da die Verschiedenheit der Rechte der dort wohnenden Völker ein gemeinsames Verfahren nötig macht, und bei der Anwendung irgend eines partikulären Rechtes zu leicht Streit entstehen würde.[3])

Et quia pro malo haberent Anglie, Allemanni et Hyspani, si consuetudines Gallicorum et modus litigandi eorum tenerentur; et quia propter diversitates consuetudinum et modorum procedendi infinite discordie orientur, et demum guerre moverentur inter fratres, ...	Weil die Engländer, Deutschen und Spanier es für ein Übel halten würden, wenn sie nach dem Rechte und dem Prozesse der Franzosen gehalten würden; und weil wegen der Verschiedenheit der Rechtssätze und Prozeßformen ewige Streitigkeiten entstehen würden, und erst recht Kriege unter den Brüdern ausbrächen ....

Die Forderung eines gemeinsamen Prozeßverfahrens im heiligen Lande erweitert er zu der Forderung der Einführung dieser Prozeßart in allen Staaten. Denn, wenn es sich lohne, für ein kleines Gebiet eine Ordnung der Gerichte herbeizuführen, so müsse es noch viel angebrachter sein, in der ganzen Christenheit eine solche Ordnung der Verhältnisse herbeizuführen.[4])

---

[1]) De recup. S. 81.
[2]) De recup. § 90ff.
[3]) De recup. S. 73.
[4]) De recup. S. 81.

Es liegt in dieser Forderung die Erkenntnis verborgen von dem Zusammenhang der Staaten, daß kein Staat ein in sich geschlossenes und verschlossenes Ganzes ist, sondern daß, wie ein Netz, die Rechtsbeziehungen der Bürger der einzelnen Staaten den Erdkreis überspannen, und daß zur Abwicklung dieser Beziehungen, wenn auch nicht ein gemeines, so doch ein gleiches, gemeinsames Prozeßrecht fördernd ist.

Als ein völkerrechtliches Postulat dürfen wir auch noch den Vorschlag Dubois' in Anspruch nehmen, den er betreffs der Verteilung des eroberten Landes macht. Es sollen nämlich den einzelnen Staaten einzelne Gebietsteile zugewiesen werden, in denen sie das Besiedelungsrecht haben. Wir würden dies vielleicht in unserer Zeit modern mit „Interessensphären" bezeichnen.

Item quelibet civitas cum territorio eidem assignato ducem belli habeat.[1]) Nur für die großen Hafenplätze, wie Accon und für Jerusalem verlangt er eine internationale Bevölkerung, d. h. es sollen in jenen Städten alle Staaten gleichmäßig vertreten sein, da bei der Zuteilung jener Gebiete an eine einzige Nation nur Streit entstehen würde.[2])

Denken wir bei diesen internationalen Gebieten noch daran, wie er gerade für solche Gebiete mit einer gemischten Bevölkerung ein gemeinsames Prozeßverfahren fordert, so haben wir ein völkerrechtliches Postulat, wie wir es in unseren Tagen erfüllt sehen.

---

[1]) De recup. S. 17.
[2]) De recup. § 22.

C. Schluß.

Gesamturteil.

Halten wir einen Überblick über die Ideen Dubois', so sehen wir, daß sowohl im Staatsrecht, wie im Völkerrecht sie alle einen eigenartigen Charakter tragen.

Im Staatsrecht, wo weniger die Möglichkeit unbegrenzter Gedankenfülle gegeben war, überrascht er uns durch eigenartige Begründung und neue Reformpläne.

Seine Reformen waren allerdings teilweise unannehmbar für die Fürsten des 14. Jahrhunderts, denn schon zu sehr weisen sie hinüber in die dämmernde Neuzeit, während seine Zeit noch zu tief versenkt war in dem düsteren Grau des Mittelalters.

Aber Dubois bedeutet durch seine Persönlichkeit selber schon einen Wendepunkt in dem staatlichen Leben. Er war der erste, der, ausgehend von der praktischen Beschäftigung mit den Gesetzen, sich mit der Politik beschäftigte.

Il marqua aussi l'avénement de l'homme du tièrs état portant dans les affaires publiques son bon sens, sa solidité d'esprit sans éclat, ni brillant.[1])

Auf dem völkerrechtlichen Gebiete liegt seine Bedeutung noch für unsere Tage.[2]) Er ist es, der zuerst die Weltorganisation im Interesse des internationalen Friedens und der all-

---

[1]) *Renan*, Hist. Lit. 26, S. 536.

[2]) Hierzu vergl. *Schücking* in der oben genannten Schrift: Die Organisation der Welt S. 559ff.

gemeinen Kultur auf eine andere Basis stellen wollte. Bis zu seinen Tagen hatte die Weltorganisation in der Theorie ihre Grundlage in der Universalmonarchie gefunden, sei es des Kaisers oder des Papstes, und Kaiser und Papst haben sich bemüht, diese Lehre zur Wahrheit zu machen.

Die Versuche waren gescheitert, und allmählich merkte auch die Theorie, daß die Basis, auf die sie ihre Weltorganisation aufgebaut hatte, nicht den Umfang hatte, wie sie glaubte. Diese Erkenntnis ist wohl zuerst den Franzosen gekommen, bei denen Theorie und Praxis sich als zwei so sehr divergierende Größen erwiesen hatten.

So ist es nicht erstaunlich, daß zuerst der Franzose Dubois den Gedanken aufgriff, die Weltorganisation nicht in den alle Staaten gleich machenden Universalstaat zu legen, sondern in den die freie Entfaltung der individuellen Tätigkeit der Nationen garantierenden Völkerverein.

Die Zeit, da Dubois die Idee von der internationalen Organisation ausspricht, zeigt gerade eine Lücke in dem kontinuierlichen Bestreben der Kaiser und Päpste auf Weltherrschaft, so daß der Augenblick für eine Umgestaltung der Weltorganisation wohl geeignet war. Daß trotzdem seine Idee wenig Erfolg hatte, liegt zum größten Teil in der Tatsache begründet, daß die Idee von einer kaiserlichen oder päpstlichen Universalmonarchie auch ohne ihre Umsetzung in die Wirklichkeit noch großen Einfluß hatte, so daß immer wieder Päpste und Kaiser an die Verwirklichung jener Idee herantreten konnten.

Seine Idee des internationalen Staatenvereins bedeutet aber, vor allem auch für das Weltbürgertum, den beginnenden Umschwung in seiner Grundlage.

Hatte seit der Herrschaft der Assyrer und Alexander des Großen während des Römerreiches und dessen theoretischer Fortsetzung, des heiligen römischen Reiches deutscher Nation, der Kosmopolitismus sich gestützt auf die Universalherrschaft, so wird er jetzt durch Dubois auf den die Einzelstaaten umschließenden Völkerverein gegründet.

In diesem Sinne können wir Dubois als den ersten Vertreter des modernen Weltbürgertums bezeichnen. Er beweist uns, wie falsch die Annahme ist, daß „Staatsgesinnung und Welt-

bürgertum sich ausschlössen".[1]) Er war Nationalist und doch Kosmopolit. Gleichzeitig ist Dubois' Traktat de recuperatione terre sancte auch das älteste Dokument in der Geschichte der modernen Friedensbewegung.

So erscheint uns Dubois auf internationalem Gebiete als der Vorläufer großer Umwälzungen. Daß er nicht selber der Revolutionär ward, lag daran, daß seine Reformen verfrüht und unreif für seine Zeit waren und „erst für spätere Jahrhunderte die Stichworte der öffentlichen Meinung geworden sind, und heute entweder durchgeführt sind, oder noch als moderne Probleme fortbestehen".[2])

---

[1]) *Schücking*, Der Kosmopolitismus der Antike S. 2. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Sozialwissenschaft X, Heft 9 (1907).

[2]) *Heyk*, Moderne Gedanken im Mittelalter. Grenzboten 1892, II, S. 18.

Druck von Emil Herrmann senior in Leipzig.





